J. M. VERWEYEN

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL



LA VIDA DEL ESPIRITU

EDITORIAL NOVA BUENOS AIRES

M. VERWEYEN

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

TRADUCCIÓN DIRECTA
por
EMILIO ESTIÚ

EDITORIAL NOVA
BUENOS AIRES

Título del original
Die Philosophie des Mittelalters

Queda hecho el depósito que previene la ley.
COPYRIGHT BY EDITORIAL NOVA

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

ADVERTENCIA

Mucho tiempo ha durado el descrédito que pesaba sobre el pensamiento medieval. Reflejaba, en el fondo, un aspecto de la subestimación de toda esa Edad, que provenía del juicio adverso de los humanistas del Renacimiento, prolongado y exacerbado, por influencias del racionalismo y de la ilustración, en los siglos XVII y XVIII. Contribuía a mantener esa apreciación negativa la estrecha alianza de filosofía y teología y, sobre todo, la subordinación de la primera a la segunda, que parecía ahogar la autonomía del pensamiento. Un conocimiento deficiente de las obras había llevado a atribuir erróneamente una unidad intelectual a toda la época, con grave olvido de las diferencias y divergencias que, en los hechos, habían separado a escuelas y a autores. De ahí la impresión de monotonía, apenas quebrada por el gusto por la sutileza, el verbalismo, las extravagancias dialécticas, concebidas como aspectos normales de un régimen mental, cuando en rigor sólo habían sido manifestaciones transitorias y, en todo caso, signos de fatiga y agotamiento perceptibles también en otras épocas y en climas intelectuales muy distintos del medioevo.

Pero esa subestimación general ha sido superada, y a ella ha sucedido una genuina afición por el pensamiento medieval, traducida en una serie de brillantes investigaciones y de obras monográficas y de conjunto sobre todo ese período. La reacción se incubó en los albores del romanticismo, en las postrimerías del siglo XVIII. De ahí arranca una nueva imagen de la Edad media: la exaltación de la vitalidad pujante y desordenada de la época de las invasiones, los dos renacimientos —el carolingio y el del siglo XII—, la concepción jerárquica de la sociedad, el espíritu religioso del cristianismo, el ideal caballeresco, las formas del trato amoroso, el despertar de las nacionalidades, etc. Un poco más tarde, hacia mediados del siglo XIX, prolongando esas mismas preferencias, había de concederse atención también al pensamiento. De la escuela de Cousin arranca el interés, lleno de simpatía, por la filosofía medieval. Los años que han corrido desde entonces lo han

visto acrecentarse. Hauréau inicia la serie de estudios, en cuya línea liberal hemos de contar los nombres de Prantl, Picavet, Rougier y Bréhier, como en la línea católica los de Stöckl, Kleutgen, Ehrle, Mandonnet, de Wulf, Grabmann y Gilson. Parece innecesario señalar que las imágenes están lejos de ser concordantes: discrepan en la manera de concebir el comienzo, en la periodización, en la organización de los cuadros intelectuales, en la relación con el mundo histórico, en la apreciación de la influencia del cristianismo sobre la filosofía. Mientras unos estiman que la idea cristiana de salvación ha ahogado el vuelo libre del pensamiento y la autoridad de la Iglesia ha cohibido el espíritu crítico de la filosofía, otros consideran que el cristianismo ha traído nuevos temas que han estimulado el trabajo intelectual y han renovado la temática ya envejecida heredada de los griegos. Sea como fuere, de todo ello se desprende un resultado común: la significación insustituíble del pensamiento medieval para la comprensión correcta de la historia de la filosofía y la gravitación de sus planteos y soluciones sobre el pensamiento moderno. En adelante no será posible desdeñar ese milenio de especulación original.

A las obras De Wulf, Grabmann, Gilson y Vignaux, únicas traducidas a nuestra lengua, viene a sumarse ahora la Historia de la filosofía medieval *de Johannes María Verweyen, como un índice del interés hoy despierto por este período de la historia de la filosofía. El autor, que durante largos años explicó esta materia en la Universidad de Bonn (Alemania), había sobresalido entre los especialistas, ya en 1909, por su sagaz y exhaustiva investigación sobre* El problema del libre albedrío en la Escolástica, *reputada como una de las más valiosas en su género, a la cual siguió su igualmente estimable* Filosofía y teología en la Edad media. *Sus escritos sobre* El hombre religioso y sus problemas, *así como la elaboración de sus propios puntos de vista filosóficos contenidos en su* Filosofía de lo posible, *habilitaban al autor para emprender la síntesis que expone el libro que la Editorial Nova difunde ahora en traducción española.*

Verweyen está convencido que las teorías filosóficas han de concebirse a partir de tres factores: el autor, con su peculiaridad personal; las ideas de sus predecesores, sobre todo los inmediatos; y la situación de la cultura general de la época. Esto permite apreciar el desenvolvimiento de la creación personal en esa urdimbre sutil, muy apretada en la Edad media, que era la tradición firmemente sostenida por una autoridad. El interés por los sistemas no lleva a Verweyen a desdeñar la distinta manera cómo se plantean los problemas ni la diversidad de almas que aflora a través de las doctrinas. Bajo el abstracto ropaje de conceptos quiere prestar oídos al movimiento de la vida con la variedad de ritmos que consiente la cosmovisión medieval. No echa en olvido el sustrato histórico: de ahí las frecuentes referencias al medio en que ha brotado y se ha desarrollado el pensamiento y los problemas concretos que afectan a la organización estatal y eclesiástica, a la vida civil y a las preocupaciones íntimas, en la medida en que se reflejan sobre la filosofía. El panorama de Verweyen desborda el período por ambos extremos: hacia la antigüedad, por el estudio de las fuentes helénicas y cristianas, corrientes heterogéneas que el medioevo organiza en síntesis, y hacia la Edad moderna por la gravitación que ejerce, transfigurada en el nuevo espíritu y repitiendo, en otro estilo intelectual, sus viejas pero no caducas soluciones y ofreciéndolas como un estímulo polémico para la superación de sus dificultades intrínsecas.

Patrística y Escolástica, con su apogeo y su ocaso, son las dos grandes etapas que recorre la exposición. A la segunda dedica más espacio, a tono con la importancia de la misma. Y en ella prefiere el estudio por problemas, que agilita la exposición y le confiere más significado filosófico que la mera crónica de autores. El problema gnoseológico abarca las cuestiones candentes de la fe y el saber, el conocimiento de la naturaleza y la famosa disputa de los universales. Desde el debate sobre la sustancia y la forma se eleva el problema metafísico a la relación entre Dios y el mundo en la cosmovisión cristiana. Con la exposición del libre albedrío comienza el problema ético que, por el camino de la ley moral, concluye en las debatidas y siempre actuales relaciones entre Estado e Iglesia. El tránsito del medioevo a la modernidad está bien señalado, lo mismo que la ulterior herencia intelectual. Las diferencias de contenido, inspiración y espíritu de las obras son claramente presentadas en la exposición histórica de las doctrinas dentro del marco de la cosmovisión medieval.

En su lengua original, la obra de Verweyen integraba una Historia de la filosofía *escrita en colaboración con Bruno Bauch, Oscar Ewald, Nicolai Hartmann, Richard Hönigswald, Walter Kinkel y Fritz Medicus. Al presentarla al público, su autor hacía constar que se había "esforzado por acentuar las conexiones de la Edad media con la Edad moderna y la perduración de las ideas escolásticas en la actualidad". Agregaba que había tratado de "hacer resaltar el paulatino surgimiento de un espíritu moderno. Tal actitud se me ofrecía por sí misma, en virtud de mi desarrollo personal. Pues, por una parte, desde mi más temprana juventud estuve dominado por un influjo fuertemente activo de la modalidad espiritual de la Edad media y más tarde, por otra parte, me familiaricé con la filosofía y la cultura modernas, lo cual me condujo a una imagen del mundo fundamentalmente transformada". Sirvan estas palabras del propio autor como índice para entender el clima espiritual personal del cual ha surgido esta obra.*

N. del E.

PRÓLOGO

Este libro trata de la filosofía medieval cristiana, expuesta por primera vez de un modo general y según problemas, de acuerdo con el estado actual de las investigaciones. Puesto que pertenece a una obra colectiva, debí limitarme a señalar los caracteres principales de su desarrollo [1].

Me he esforzado por destacar la conexión existente entre la Edad Media y la Época Moderna, así como la perduración de ciertas ideas escolásticas en el presente. En el capítulo final me propuse hacer resaltar el paulatino surgimiento del espíritu moderno. Dado mi desarrollo personal, tal actitud se me ofreció por sí misma. En efecto, desde mi más temprana juventud estuve fuertemente influído por la modalidad espiritual de la Edad Media; pero más tarde me familiaricé con la filosofía y la cultura modernas, alcanzando una imagen del mundo por completo trasformada.

Una oportuna invitación me permite exponer, dentro del marco de esta empresa editorial, mis propias investigaciones y estudios bibliográficos acerca de las fuentes medievales. Abrigo la esperanza que mi libro contribuya en algo a la destrucción de muchos prejuicios y equívocos referentes a la Edad Media, tanto como a la comprensión objetiva de espíritus filosóficamente dotados.

La dedicatoria traduce el fiel recuerdo de un joven amigo que, desde el primer día de mi actividad docente, me estuvo íntimamente allegado. Durante años permaneció junto a mí, a lo largo de un intercambio espiritual referido a cuestiones de filosofía de la religión. La guerra quebró su breve pero fecunda actividad sacerdotal, y en septiembre de 1914 concluyó tan pura y afanosa vida en el instante en que, siguiendo la bondad de su corazón, se dirigía a darle de beber a un camarada herido. Este amado hombre reunía en rara medida la

[1] La obra de Verweyen corresponde al tomo IV de la *Geschichte der Philosophie*, editada por B. Bauch, O. Ewald, N. Hartmann y otros. (N. del T.).

cultura de la inteligencia con la del corazón y la de la voluntad. Su anciano, aunque espiritualmente joven padre, el prestigioso profesor de la Academia Klaustal de Berg, le dedicó un hermoso monumento, que debió compartir con su hermano, caído un año más tarde, aproximadamente en el mismo lugar. Lleva la siguiente leyenda: "Dos hermanos caídos por la patria. Del padre, Joh. Jüngst, de Bonn (1916)".

J. M. VERWEYEN.

INTRODUCCIÓN

LOS SUPUESTOS HISTÓRICOS DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

Lo mismo que en la realidad espacio-temporal, que llamamos naturaleza, en todo acontecer del reino histórico hay una conexión interior que la inspección científica se esfuerza por descubrir. El nacimiento y la muerte de los sistemas filosóficos no están regidos por el azar.

Instruídos por los hechos, nos hemos habituado a concebir las teorías de los grandes pensadores a partir de tres factores principales: la peculiaridad personal del creador, las ideas de los predecesores —ante todo de los inmediatos— y la situación de la cultura general, propia de la época.

Este punto de vista encuentra su correspondiente aplicación en la filosofía de toda una época, tal como es la de la Edad Media. Una vez más se refleja claramente el espíritu del tiempo; pero, sin embargo, el nacimiento de su filosofía no se desinteresó por completo de las individualidades, a pesar del predominio de la receptividad, la autoridad y la tradición. También en este caso son patentes los supuestos históricos, a cuya caracterización pasaremos ahora.

La escolástica cristiana se nutrió, preferentemente de dos fuentes: la filosofía griega y la patrística, que se apoyaba en una fusión del Antiguo y del Nuevo Testamento. Como tercer factor de evolución, relativamente menos poderoso, se añadió más tarde la escolástica arábiga y judía que, a su modo, había relacionado la tradición religiosa, el Corán y el Antiguo Testamento, con los filosofemas griegos.

El primer pensador griego que tuvo una decisiva significación para la filosofía occidental de la Edad Media, fué Platón. Actuó indirectamente, a través de los Padres de la Iglesia, ante todo por San Agustín. Es frecuente hablar de un platonismo de los Padres de la Iglesia, y lo que se entiende por ello, al lado de ciertas influencias de contenido, es la alta estimación que la época de la patrística sintió por ese filósofo

griego. Particularmente en el sistema de San Agustín, un espíritu neoplatónico convive con el cristiano: dicho espíritu está en la teoría del conocimiento y en la teología, en la psicología y en la cosmología, en la teodicea y en la ética. La afinidad de Platón con el cristianismo ya había sido expresada, antes que por Agustín, por el fundador de la historia eclesiástica y docto apologista de comienzos del siglo IV, Eusebio de Cesárea, que identificaba las ideas de Platón con los pensamientos de Dios.

Tampoco le faltó a la Edad Media una fuente directa para el conocimiento de Platón. Se conocía la traducción ciceroniana del *Timeo* y un fragmento traducido y comentado por Calcidio —un cristiano verosímilmente del siglo IV— en el que se encontraban, además de pasajes de *La República* y *Las Leyes* de Platón, citas del *Fedro* y del *Fedón*, del *Critón*, del *Teetetes* y del *Parménides*. Hasta el siglo XII, Calcidio constituyó una de las pocas fuentes para el conocimiento de la filosofía platónica y, en general, de la griega. Todavía en 1507 Jacobo Anticuario, en una carta a Augusto Justiniano, lo comparaba con Prometeo y lo ensalzaba por haber sido el primero en arrojar luz sobre el *Timeo*. En época moderna muchos eruditos han limitado considerablemente tal mérito por medio de una confrontación de las compilaciones. [1]

El *Timeo* interesaba por su teoría de las Ideas y del Espíritu ordenador del mundo, por la materia informe y los elementos y también por su poética caracterización de la formación del cosmos. Calcidio determinó a toda la temprana Edad Media a rechazar la definición aristotélica del alma como entelequia del cuerpo y a admitir la psicología platónico-agustiniana.

Para Calcidio, Platón es el más grande de los filósofos, tanto por el contenido como por la forma. Le concede a Aristóteles el segundo puesto de honor. Frecuentemente admite sus teorías y sus *termini*. También menciona a los pitagóricos y a los estoicos, a Filón y a Plotino.

Juan Escoto Erígena, apelando al *Timeo*, alaba a Platón por considerarlo el más grande de todos los que han meditado sobre el mundo: *Philosophantium de mundo maximus, summus philosophorum*. Roberto de Melum y Adelardo de Bath concuerdan en el elogio. Con ningún pensador griego Adelardo se siente tan familiar como con Platón: *familiaris meus Plato —princeps philosophorum*. Guillermo de Conches y Abelardo le siguieron en este punto.

Alano de Insulis, un significativo pensador del siglo XII, comparte la estimación de su época cuando tributa a Platón la más

[1] B. W. SWITALSKY, *Des Chalsidius Kommentar zu Platons Timaeus* (Baeumkers Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, III).

alta veneración. Lo considera como el filósofo y metafísico χατ' ἐξοχήν. Para semejante admiración le bastó el fragmento del *Timeo* en la traducción del Calcidio, en el que, por lo demás, se basaba su conocimiento de la filosofía platónica. Los aspectos platónicos de su propia filosofía los tomó de Apuleyo, Boecio, Guillermo de Conches y Bernardo de Chartres [2]. Precisamente, en la escuela de Chartres, humanísticamente orientada, el platonismo encontró un cultivo particular. [3]

Como es frecuente, junto a la alta valoración de Platón hay en Alano una paralela subestimación de Aristóteles, a quien considera como un simple lógico, desprovisto de claridad. El lamento por la oscuridad del pensador de Estagira fué, en general, típico de la época que va del siglo X al XII. Boecio ya lo había considerado así cuando caracterizaba a Aristóteles como un *turbator verborum*. [4]

Tampoco se extinguió la tradición platónica durante el florecimiento de la escolástica. Alberto Magno sostenía que era superfluo preguntar por el autor de una opinión. Con semejante concepción —propia, por lo demás, de la Edad Media— se entiende que sólo ocasionalmente y con el fin de aclarar alguna tesis, aluda a Platón. Los escritos de Apuleyo, *De Deo Socratis* y *De Platonis dogmate* y quizá también una traducción de Diógenes Laercio, le sirvieron de fuentes. Tomó la mayor parte de las citas de Platón de la traducción del *Timeo* realizada por Calcidio. También menciona —verosímilmente con fuentes de segunda mano— al *Menón* y al *Fedón*, que desde el siglo XII eran conocidos en la traducción latina que procedía de Enrique Aristipo, de Sicilia, aunque en el siglo XIII, y en el centro de la vida espiritual de entonces, no habían encontrado difusión alguna. Alberto nombra ambos diálogos en dos pasajes de la *Ética* y dos veces en sus escritos teológicos. Sólo hay una cita real, tomada del *Menón*. Una investigación, rigurosamente pormenorizada, mostraría que Alberto se esforzó, casi siempre, por orientar toda importante cuestión filosófica hacia la posición de Platón, con el fin de apartarse de ella [5]. Reconoce claramente la diferencia de la condición espiritual de los dos grandes pensadores griegos, según la cual, uno concibe las cosas derivándolas de los conceptos universales y el otro aspira a un conocimiento natural [6].

[2] M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus ab Insulis* (Baeumkers Beiträge, Bd. II).

[3] K. WERNER, *Wilh. von Auvergnes Verhältnis zu den Platoniker des X. Jahrhunderts*, 1873.

[4] G. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*. Bd. I, 682.

[5] L. GAUL, *Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato* (Baeumkers Beiträge, Bd. XII).

[6] *Hoc enim (meo iudicio) omnis causa fuit controversiae inter Platonem et Aristotelem quod ille rationes universalium sequi voluit et ex illis rerum principia quaesivit, Aristoteles autem non sic, sed ex naturis rerum quaesivit principia rei.* ("Pues a mi juicio toda la causa de la controversia entre Platón y Aristóteles fué que el primero quiso alcanzar las razones de los universales y requirió de ellos los principios de las cosas, mientras que Aristóteles requirió los principios de la cosa, no de ese modo, sino de las naturalezas de las cosas".) *Sent.* lib. II, dist. 1ª, 4.

Aunque, de acuerdo con el carácter empírico de su propia dirección espiritual, Alberto se aproxima más al Estagirita, a nadie, fuera de éste, menciona con más frecuencia que a Platón. Ambos, Aristóteles y Platón proporcionan el recto fundamento de la filosofía; *non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis* (*Met.* I, 5) [7]. En las teorías de la esencia del alma, de la relación de ella con el cuerpo y de su inmortalidad, se manifiesta lo mucho que este escolástico dependía de Platón [8]. Raramente, si es que alguna vez ocurre, repudiaba abiertamente las teorías platónicas: Alberto trataba siempre de descubrir en ellas, por lo menos, un núcleo verdadero.

Junto al platonismo, el neoplatonismo influyó en la Edad Media. Los factores de esta influencia fueron los siguientes: la teoría del principio primero, inefable y elevado por encima de todas las categorías, la jerarquía de la creación y el encadenamiento de las causas, la doctrina de la emanación y la inteligencia y, finalmente, la concepción del éxtasis místico. Los mediadores del neoplatonismo fueron, en primer lugar, el seudo-Dionisio el Areopagita —cuyos escritos sobre los nombres divinos y la teología mística fueron traducidos al latín por Erígena [9]—; el *Liber de causis* [10], continuamente citado y que se remonta a Proclo; y, desde el siglo XIII, las traducciones latinas de algunas obras de este último.

En el siglo XIII Platón cedió su predominio a Aristóteles. Durante la época de la escolástica incipiente, sólo se lo había considerado como lógico. Se conocía y apreciaba, como un medio de adiestramiento formal del espíritu, la parte del *Organon* aristotélico, traducida y comentada por Boecio, y que se limitaba a los dos primeros libros. En el siglo XII Jacobo de Venecia y Aristipo de St. Severina, de Calabria, suministraron nuevas traducciones, que comprendían las

7 El hombre no se perfecciona en la filosofía sino por la ciencia (o conocimiento) de las dos filosofías de Aristóteles y de Platón.

8 A. SCHNEIDER, *Beiträge zur Psychologie Alberts des Grossen* (Baeumkers Beiträge, Bd. IV). A. SCHNEIDER, *Die abendländische Spekulation des XII. Jahrhunderts in ihrem Verhältniss zur aristotelischen und jüdischarabischen Philosophie* (Beiträge, Bd. XVII, 4).

9 J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der Pseud-Dionisius Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur*, 1895. Además véase: *Histor. Jahrb. der Görresges.*, Bd. 1895 y J. LANGEN, *Dionisius vom Areopag und die Scholastiker* ("Revue intern. de théologie", 1900).

10 O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, 1882. CH. HUIT, *Le Platonisme au moyen âge* (Annales de philos. chrét. XX. XXI). La significación de neoplatonismo para la Edad Media fué acentuada fuertemente —quizá demasiado fuertemente— por el investigador francés F. Picavet en sus diversas obras. Cfr. para ello, C. BAEUMKER, *Deutsche Literaturztg*, 1907, Nº 44. C. SAUTER, *Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterl. Philosophie.* (Jahrb., Bd. 23. Véase también el discurso académico pronunciado hace poco por CL. BAEUMKER, sobre el *Platonismus im Mittelalter* (Kgl. bayer. Akad. d. Wiss. 1916).

partes del *Organon* que todavía faltaban. Se añadió, además, un conocimiento indirecto, proporcionado por comentadores tales como Calcidio y Boecio [11], de algunos conceptos del sistema aristotélico referidos a la psicología y a la metafísica. Pero se carecía de un conocimiento más directo de las fuentes.

Al término del siglo XII y a comienzos del XIII se produjo una revolución. Se llegó al conocimiento de los restantes escritos de Aristóteles que, en adelante, debería ser citado, simplemente, como "el filósofo", así como su intérprete árabe Averroes era "el comentador". Desde la mitad del siglo XII, un movimiento iniciado en España había puesto en contacto, poco a poco, a la especulación cristiana con la filosofía de Aristóteles y la arábigo-judía.

El resultado objetivo de la recepción del aristotelismo fué el siguiente: el concepto aristotélico del alma y del conocimiento suplantó al platónico, se admitieron las teorías metafísicas fundamentales de Aristóteles, orientadas hacia los pares de conceptos de potencia y acto, materia y forma y se aceptaron los principios de su ética y de su filosofía social.

A pesar del alto prestigio que Aristóteles —como "maestro de los que saben", según el famoso juicio de Dante— gozó durante el florecimiento de la escolástica, no había decaído la admiración tributada a Platón. Alberto Magno exigía expresamente, con Alfarabi, la veneración de los dos pensadores griegos. San Buenaventura, el gran místico, no disimulaba su preferencia por Platón, a quien Enrique de Gante atribuía una mayor concordancia con la fe cristiana que la que posibilitaba Aristóteles.

Además del platonismo y del aristotelismo, las otras direcciones del pensamiento griego tuvieron significación en la Edad Media, aunque no en un primer plano. Las ideas estoicas conservaron vitalidad a través de los escritos de Tertuliano, Arnobio y Lactancio, y no poco por la tan leída *Consolación de la filosofía* de Boecio. Séneca, por ejemplo, es mencionado ocasionalmente por Roger Bacon; y en las cartas de Abelardo se lo elogia como "el mayor amigo de la pobreza y de la sobriedad y como el más grande moralista existente entre los filósofos". El sistema de Epicuro fué conocido por el poema didáctico de Lucrecio Caro; pero es poco considerado y mucho menos amado [12]. La obra de Sexto Empírico sobre el escepti-

11 En la temprana Edad Media Boecio gozó de la misma autoridad que más tarde debía tener Aristóteles. ABELARDO lo menciona en su *Introductio ad theologiam* (I, 25) como al más grande de los filósofos latinos. Tanto sus traducciones y comentarios, como la propia obra de BOECIO, la *Consolatio*, tanto la aritmética como los tratados teológicos, estaban en alta estima.

12 Ya en la época de la patrística, el epicureísmo, por su concepción hedonista de la vida y su física ateísta, encontró decididos opositores en personalidades tales como Orígenes, Dionisio de Alejandría († 265) y Lactancio. Únicamente en el umbral de la época moderna, Pedro Gassendi, el canónigo de Dijon, se atrevió a rehabilitarlo por sus concepciones fundamentalmente mecanicistas.

cismo pirrónico, que fué accesible a la Edad Media en una traducción latina, tuvo poca influencia. El espíritu dogmático de la época, radicalmente enemigo del escepticismo, no podía tener interés en él. Tampoco las biografías de Diógenes Laercio, en una traducción latina que procede aparentemente del siglo XII o XIII, fueron desconocidas en la Edad Media. Junto con Cicerón y otros autores romanos, le sirvieron a Walter Burleigh como modelo para la redacción de una historia de la filosofía. (La poca exactitud de esta obra no debe sorprender, tratándose de una época que no permitió un sentido histórico al lado de su entrega a la validez intemporal de verdades objetivas, susceptibles de ser aprehendidas por el concepto.)

Influencias más fuertes, especialmente para la ética y la filosofía del Estado, partieron del ecléctico Cicerón, el mediador lingüístico entre los filosofemas griegos y romanos. Su escrito sobre los deberes fué imitado por Ambrosio, su *Hortensio* proporcionó un nuevo giro a la vida de San Agustín y su concepción del Estado fué de significación para la teoría política de Juan de Salisbury. [13]

Al lado de los filósofos griegos, los *Sancti* —como se llamaba a los grandes Padres de la iglesia, los *Patres*— son de gran importancia, desde ciertos puntos de vista de mayor importancia aún que los griegos, para el nacimiento y desarrollo de la escolástica cristiana, que fué precedida por la patrística. Ambas difieren por el grado y no por la esencia. [14] San Agustín, el más grande de los padres occidentales de la Iglesia, se diferencia claramente de Santo Tomás de Aquino, como aristotélico cristiano, por una índole espiritual que lo aproximaba a Platón. Tampoco la forma externa de las teorías —dejando a un lado algunas diferencias de contenido— es la misma. Sin embargo, la concordancia objetiva en los puntos decisivos de la concepción del mundo son tan importantes —es mucho mayor que la que existe entre filósofos "modernos" tales como Spinoza y Leibniz, Hume y Kant, Hegel y Schopenhauer— que justifica, tal como lo haremos, considerar a la patrística como el fundamento de la exposición principal. Al mismo tiempo, la caracterización de la época de la patrística, nos permitirá acentuar los supuestos religiosos de la Edad Media, que en el desarrollo de los problemas particulares serán puestos en una luz más clara todavía. También la escolástica judía y arábiga será tenida en cuenta en pasajes ulteriores, tanto en lo que se refiere a su evolución general como a su significación (relativamente menor) para la filosofía medieval de Europa.

13 Véase TH. ZIELINSKI, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 1908.

14 Sólo un par de diferencias entre ellas: la patrística, que sigue tanto el signo predominante del platonismo y del neoplatonismo como del estoicismo, no conoce todavía la concepción aristotélica del alma, entendida como forma sustancial del cuerpo, ni la interpretación de la percepción sensible, basada en ella, como un acto psicofísico y no puramente espiritual.

PRIMERA PARTE

LA PATRÍSTICA

1. EL NACIMIENTO DE LA PATRISTICA

Como su nombre lo indica, la patrística es la época de los padres de la Iglesia (*Patres ecclesiae*) [15]. A su concepto pertenecen tres notas esenciales: antigüedad eclesiástica, eminente erudición y recta fe. Para los doctores de la Iglesia (*doctores ecclesiae*) es indiferente la antigüedad (*antiquitas*); pero en cambio se exige la *eminens eruditio* y la *orthodoxa fides*. Un conocido *doctor ecclesiae* de la época moderna fué San Alfonso de Ligorio, cuya teología de moral casuística siguió despertando, hasta hace dos décadas, la atención de círculos muy amplios y fué objeto de ataques violentos [16]. Personalidades tales como Orígenes y Tertuliano, cuyas teorías no fueron reconocidas en todos sus puntos por la Iglesia, pero que no carecieron de significación literaria, llevan el título de escritores de la Iglesia (*scriptores ecclesiae*). También para este tercer grupo es irrelevante la época a que pertenezcan sus representantes. La diferenciación de los tres grupos mencionados reclama intereses múltiples. Sólo destacaremos uno. No es raro que alguien cite y ataque juicios de algunos de los escritores de la Iglesia pensando que con ello conmueve alguna doctrina aprobada por ella; pero no es así. Antes bien, la última puede contener, en los casos particulares, justamente lo contrario. Ciertas extremas y rigurosas manifestaciones (no todas) del escritor de la Iglesia Tertuliano sobre la mujer, caracterizada como *ianua diaboli*, se apartan conside-

15 Una selección de la obra de la patrística, en traducción alemana, editada por BARDENHEWER, SCHERMANN y WEYMANN, apareció con el título de *Biblioteca de los Padres de la Iglesia*. (Bibliothek der Kirchenväter, im Verlage v. J. Kösel).
Véase J. MAUSBACH, *Die katholische Moral und ihre Gegner*, 4 Aufl. 1913.

rablemente de los pensamientos esenciales del doctor de la Iglesia santo Tomás de Aquino sobre el mismo objeto.

La época del nacimiento de la patrística se extiende desde la llamada edad apostólica hasta el Concilio de Nicea (325). Se consideran padres apostólicos a los discípulos inmediatos de los Apóstoles. En ellos sólo se encuentra una exposición y no una fundamentación de la doctrina cristiana. Junto a Clemente de Roma que, entre otras epístolas, en una dirigida a los corintios destaca —ya en aquella época— la autoridad de la Iglesia romana, está Ignacio de Antioquía, conocido como autor de importantes epístolas. Dentro del espíritu del Evangelio de San Juan, atestigua la divinidad de Cristo y su nacimiento milagroso de la Virgen María. Habla de Cristo *kata sarka* es decir, según la carne, en cuanto que está subordinado al Padre. Además de la "Iglesia católica" (*katholike eklesia*) que, como multitud, se encuentra en cualquier lugar en que Jesús esté, la comunidad cristiana se debe hallar donde aparezca el *episcopus*. Finalmente, Ignacio empleó, quizá por primera vez, la palabra *eucharistia* para designar el presente sacramental de Cristo en la festividad de la Santa Cena.

Los apologistas dieron un paso más. Vincularon pensamientos cristianos con elementos de la filosofía griega y se esforzaron por defender la doctrina cristiana contra los judíos, los paganos y los heréticos. La primera gran herejía, dentro del cristianismo, fué el gnosticismo, que constituyó, al mismo tiempo, el primer ensayo de una filosofía "cristiana" de la religión. (Basilides, Valentino, Marción y otros.) [17] Los gnósticos se vinculan, por la exégesis alegorizante del cristianismo, con Filón y su doctrina en general; además se apoyan en un pasaje del Evangelio de San Mateo, según el cual Cristo proporcionó a los discípulos elegidos una interpretación incomprensible para la muchedumbre. A la última no le era permitido conocer los misterios del reino de los cielos (*gnonai ta mysteria tes basilaias ton uranon*, de donde procede el nombre de gnosis). El gnosticismo responde a la pregunta fundamental acerca del origen del mal afirmando que su principio está en la materia. Como tal no ha sido creada por Dios y la relación entre la divinidad y ella está posibilitada por un ser intermediario. Los gnósticos enlazan este dualismo metafísico con otro histórico. Para ellos el judaísmo y el cristianismo se oponen, en especial con referencia al concepto de Dios. No hay desarrollo continuo alguno. Cristo, que viene del mundo de la luz con el fin de libertar a los elementos luminosos, arrebatados por los de las tinieblas, sólo puede haber tenido, en virtud de aquel dualismo metafísico, un cuerpo aparente (docetismo). Por las mismas razones los gnósticos niegan la resurrección de la carne. Algunos de ellos reprueban también el matrimonio.

[17] Una detallada exposición se encuentra en A. STÖCKL, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, 1891.

Los pensamientos fundamentales del gnosticismo se encuentran en el maniqueísmo, que fué fundado en el siglo III por el persa Manes y que transitoriamente atrajo al padre de la Iglesia San Agustín. La enemiga fundamental de los apologistas fué la herejía gnóstica. Equipados con una formación cristiana y al mismo tiempo helénica la esgrimieron contra ella.

a. *Los apologistas griegos*

La típica actitud espiritual de los apologistas, de significación eminentemente histórico-universal, apareció en Justino Mártir (100-166), quien, después de su conversión al cristianismo, ambuló, como los cínicos de la época imperial, con el manto del filósofo. Pagano por origen estudió la filosofía griega, en particular la de Platón. Decía, refiriéndose a él: "El conocimiento de los seres corporales me entusiasmaba poderosamente; pero la contemplación de las Ideas prestó alas a mi espíritu y pronto creí que había llegado a ser un sabio y, en mi necio apocamiento, abrigaba la firme esperanza de contemplar muy pronto a Dios mismo. Hacia esa meta me condujo la filosofía de Platón." Entonces fué cuando conoció el cristianismo —como para todos los apologistas de aquella época fué el suyo un fenómeno de conversión— y en él encontró una filosofía que contenía todas las verdades de Platón; la única, por lo demás, que era "auténtica y saludable". El deseo más ferviente de Justino es el de llevar a todos a la misma intuición y evitar que se aparten de la doctrina del Salvador. Pues "en ella hay una nobleza y una fuerza digna de veneración, capaz de llevar al arrepentimiento a los que se hayan extraviado del recto sendero; y a los que se aplican a su meditación les concede la paz que lleva consigo la felicidad".

Fuera del famoso diálogo con el judío Trifón, Justino escribió dos apologías. Con el estoicismo sustentó la idea del *Logos spermaticós* del que participa todo el género humano. Este Logos no sólo actuó en Moisés y los Profetas, sino también en los pensadores y poetas griegos, hasta que, por último, tomó forma humana en Cristo. El Hijo del Hombre, nacido de la Virgen María, es el Logos encarnado, el Hijo de Dios, engendrado por el Padre desde la eternidad. Su misión fué la de traer la "verdad plena". Y, por cierto, para todos los hombres y no, como los pensadores y poetas pensaban, limitada a unos pocos elegidos. Por eso el cristianismo es la verdadera filosofía, "la filosofía cierta y saludable". Pero los griegos ya la poseían, aunque en forma incompleta. Las palabras de Justino son significativas: "Los que vivieron según el Logos fueron cristianos, aunque hayan sido estimados

ateos; tales fueron, por ejemplo, entre los griegos, Heráclito, Sócrates y los que se les asemejaron".

Lo cristiano en la concepción de Justino corría el riesgo, por lo menos idealmente, de volatilizarse en lo humano-universal. No obstante, evitó este peligro mediante la acentuación de doctrinas específicamente cristianas, que eran impenetrables aún para el más sabio de los griegos. Incluso lo mejor de la filosofía griega no procedía del pensamiento humano, sino de la revelación divina. No sólo afirma Justino una conexión interna de la filosofía griega con el Logos, sino también un vínculo exterior. "Platón tomó la teoría ética de la libertad de acción de Moisés, pues conocía todo el Antiguo Testamento." [18] Además lo que los filósofos y poetas han dicho sobre la inmortalidad del alma, sobre los castigos después de la muerte, sobre la contemplación de las cosas celestes, etc.", "procede, por su origen, de los profetas judíos. De ellos se han derramado por todas partes semillas de la verdad (*spermatates aletheias*); pero de la concepción poco rigurosa de las mismas nacieron los conflictos de las opiniones".

Al mismo tiempo, esta teoría del préstamo le ofrece a Justino un argumento para prevenir la relativización histórica de la doctrina cristiana. Al referirse a los mitos paganos en relación con los cristianos, cultivó una especie de historia comparada de las religiones. En ella anticipa los ejemplos, hoy preferidos, de semejante conexión. Recuerda los motivos, frecuentes en las más diversas religiones, del hijo de Zeus, del nacimiento desde una virgen, de la ascensión del Señor, de sus curas milagrosas y de su resurrección después de la muerte. Pero concluye: a pesar de la semejanza hay, sin embargo, "algo superior en nosotros" que "escapa" a aquellos mitos. Como prueba del nacimiento y de la singular verdad del cristianismo, Justino afirma: sólo nosotros, cristianos, somos odiados y vamos a la muerte por nuestra fe. Sólo nosotros hemos cumplido profecías tales como la del nacimiento desde la Virgen, conformes a la palabra de Jesaías.

Entre las teorías filosóficas, la que en particular defiende Justino, es la de la libertad [19]. Entre sus restantes concepciones, se destaca el pensamiento del quiliasmo. Al retorno no remoto de Cristo seguirá su reino milenario en la nueva Jerusalén y a estos mil años le sucederá la resurrección universal. Finalmente, es característico de la situación del cristianismo de la época, el hecho de que Justino, ya en el siglo II, tiene que defender a los cristianos del reproche de impiedad y ateísmo

[18] J. M. PFÄTTISCH, *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Märtyres*, 1910. (Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch., Bd. X). H. VEIL, *Justinus' des Philosophen und Märtyres Rechtfertigung des Christentums, eingeleitet,* que se encuentra en el *Timeo* platónico, era para Justino un ejemplo del Logos ex- *verdeutscht und erläutert*, 1894. La dilatación en forma de X del alma del mundo, tendido en la Cruz.

[19] Obsérvese que esta teoría había sido enérgicamente propugnada por los apologistas y padres de la Iglesia.

(*asebeia, atheotes*). Si se tienen en cuenta a Sócrates, a Spinoza, a Kant o a Fichte, e incluso al mismo Jesús de Nazareth, se obtendrá un significativo ejemplo de las transformaciones de contenido sufridas por la palabra ateísmo. Hoy, como antes, en nombre del dominio de Dios, se marca a fuego cualquier desviación por ser impía y "atea".

El apologista Ireneo, el obispo de Lyon († 202), en sus exámenes de las ideas griegas, se dirige "a la revelación y refutación de la falsa *gnosis*". Falso es todo conocimiento que se alcanza por medios naturales. La verdadera *gnosis* únicamente puede ser alcanzada por la revelación, que coincide con la doctrina de la Iglesia.

Clemente de Alejandría, el famoso doctor de la escuela catequística de entonces [20], se nos presenta con ideas esencialmente semejantes. Quizá por primera vez, expresó con plena claridad la idea de una filosofía cristiana. Exige que avancemos de la *pistis* a la *gnosis*. Pero la verdadera *gnosis*, añade en seguida, tiene que concordar con la verdadera fe, es decir, con la cristiana. Es partidario de la filosofía como medio para realizar aquel pasaje. La filosofía griega preparaba "el camino para la doctrina regia". Ella educó a los paganos griegos, como la Ley a los judíos. Ambas tuvieron, dice Clemente en un pasaje de la epístola a los galateos, una significación "pedagógica"; sirvieron de preparación al advenimiento de Cristo. El *Logos* era un *Paidagogos eis Christon*. Como Justino, también Clemente tiene la más alta estimación por la filosofía de Platón, aunque no comparte su teoría de la preexistencia del alma. Con numerosas expresiones tomadas del *Fedro*, tales como la del "ente verdadero" y la de "un solo Dios existente", Clemente aclara el concepto cristiano de Dios [21]. También se muestra accesible a influjos estoicos. Al pintar la imagen de un filósofo cristiano, de un gnóstico cristiano, le confiere los caracteres propios de un sabio estoico: libertad interior, elevación sobre todo lo externo, vida en Dios —en virtud de haber llegado a ser divino, es decir *theoumenos*. Y el título de médico de almas que Clemente aplica a los filósofos es una denominación auténticamente estoica.

La admisión de pensamientos estoicos condujo a otro apologista a concepciones apartadas de la doctrina de la Iglesia. Tal fué el caso de Orígenes, el "más grande de los teólogos de espíritu griego y, teniendo en cuenta sus innumerables escritos, el más grande de los teólogos de todos los tiempos". (A. Ehrhard.) La idea estoica de la *epanorthosis*, del retorno final de todas las cosas a su estado de origen (a partir del cual son nuevamente arrastradas por la corriente de la evolución) fué incorporada por Orígenes al mundo del pensamiento cristiano. En primer lugar, no rechazó las recompensas y los castigos del más allá; pero negó una pena eterna: también los malos espíritus serán

[20] W. SCHERER, *Klemens v. A. und seine Erkenntnisprinzipien*, 1907.

[21] V. HERTLING, *Christentum und griech. Philosophie* (Philos. Jahrb. Bd. XIV).

finalmente salvados. Se verificará una *apokatastasis panton*, un retorno de todas las cosas a Dios. Con gran influencia de Filón, Orígenes redujo el origen del mal al desacertado uso de la libertad de elección. En su principio, las almas fueron creadas por Dios con una cualidad semejante a la suya, elevadas por encima de todas las categorías y dotadas de una esencia inexpresable. Por un acto de autodeterminación ellas decidieron su finalidad. Las almas que no se resolvieron por el bien fueron rechazadas por Dios y revestidas con materia. En segundo lugar, Orígenes se apartó de la Iglesia por haber admitido una creación del mundo privada de comienzo. La creación temporal del mundo significaría un cambio en Dios, el Inmutable. Una causa eterna exige también un efecto eterno. En tercer lugar, Orígenes se inclinó hacia una interpretación espiritualista de la eucaristía [22]. Al mismo tiempo, rechazó la rigurosa teoría paulinista de la satisfacción, pues a la muerte de Cristo sólo le atribuyó una significación ejemplar. Si bien no todas las concepciones de Orígenes fueron compartidas por la Iglesia, sus *Teorías fundamentales* (*peri archon*) representaron, sin embargo, el primer sistema de la concepción cristiana del mundo y se anticiparon al posterior *credo ut intelligam*. Su escrito contra el pagano Celso es de gran valor histórico-cultural. La obra de Celso no nos ha llegado; pero conocemos su contenido por el escrito polémico de Orígenes. Los argumentos de Celso son, en gran parte, los que hoy esgrime el naturalismo ilustrado contra la fe cristiana en la revelación.

La significación de este escritor de la Iglesia está, en no poca medida, en su influencia sobre los padres de la Iglesia griegos que fueron sus discípulos. Llevan el nombre común de "las tres luminarias de la Iglesia de Capadocia", y son Basilio († 379), Gregorio de Nazancio († 390) y Gregorio de Nisa († 394). El último —que en su diálogo sobre el alma y la resurrección imitó al *Fedón* platónico— se distinguió particularmente por la discusión especulativa sobre las doctrinas de la fe [23]. Con mayor amplitud que sus predecesores trató de fundamentar racionalmente todos los principios dogmáticos —entre tanto se fijaban los dogmas fundamentales en Nicea— teniendo en consideración, como es natural, a las sentencias bíblicas. Por eso es el precursor de Anselmo de Canterbury, cuya teoría de la satisfacción anticipó. Además, fué el primero en desarrollar —un siglo antes que el seudo Dionisio— una teoría de la mística, a la que junto con los medios racionales la consideraba como un camino de unión con Dios [24]. Gregorio de Nisa es ya un típico testimonio de la conexión entre escolástica y mística, que más tarde veremos en personalidades tales como la de Agustín, Tomás de Aquino, Buenaventura y los victorianos. El cuarto gran padre griego de la Iglesia, Atanasio († 373) dedicó su vida a combatir con Ario. Después de Atanasio, aquel conocimiento de la fe, según el cual Cristo es designado Hijo de Dios, venció en Nicea. (*Symbolum athanasianum*.)

[22] G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten*, 1908.

[23] W. MEYR, *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa*, 1894.

[24] H. KOCH, *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nissa* (theol. Quartalschrift, Bd. 80). FR. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nissa*, 1896.

b. *Los apologistas latinos*

Los más antiguos defensores de la fe cristiana, a pesar de la semejanza de sus intenciones fundamentales, no coincidían en todos los puntos singulares. Con plena claridad demuestra lo dicho una personalidad como la de Tertuliano (*ca.* 160-240), el antiguo abogado y posterior catecúmeno (no sacerdote) de Cartago, que fué descripto como "un espíritu anguloso, impetuoso y excéntrico" [25]. Fué de origen pagano, luego cristiano católico y más tarde partidario de la secta del montanismo. También estaba familiarizado con la cultura antigua. Pero ¡cuán diferente es su posición comparada con la de un Justino o la de un Orígenes! Éstos estaban colmados por un entusiasmo leal y un relativo reconocimiento por Grecia. Pero Tertuliano no los sigue en tal alabanza. A los filósofos los llama patriarcas de la herejía; a Platón, especialmente, lo describe como depósito de las especias (*condimentarium*) de todos los heréticos. Ante el pensador de Estagira exclama: "El funesto Aristóteles introdujo la dialéctica para las herejías, es decir, a la señora en el arte de construir y destruir con proposiciones de doble sentido. Fué concluyente en sus conjeturas, indiscreto en sus argumentos, pedante en sus disputas verbales. Se encomendó a sí mismo la tarea de tratar de todo para poder así no tratar de nada . . . ¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, qué la Academia con la Iglesia, qué los heréticos con los cristianos? No se necesita ninguna ociosa investigación para aproximarnos a Jesucristo y ninguna búsqueda para acercarnos al Evangelio."

Tertuliano piensa que la capacidad de producción del hombre es mezquina y considera a todo lo natural con fuerte desconfianza y hasta con desprecio. El conocimiento sobrenatural por la revelación y la fe le parece muy superior al conocimiento natural de Dios. Tertuliano no se cierra a la evidencia de que muchos filósofos griegos se vinculan estrechamente con el cristianismo: *Non negabimus aliquando philosophos*

[25] Desde el punto de vista de una psicología caracterológica, Tertuliano, como tipo de celo teológico que cae fácilmente en violencia y desmesura, es de alto interés. J. HUBER (*Philosophie der Kirchenväter*, 1859) traza una plástica caracterización del ser del apologista africano, al que considera como una naturaleza ardiente y apasionada, pero grande y poderosa, que apenas podía ser dominada por su sabia cultura y su instrucción cristiana. "Nunca la dulzura cristiana tuvo el fuego de su cólera y la violencia de su odio; la áspera amargura de su alma sólo se mitigaba cuando la vertía en

iuxta nostra sensisse. Seneca saepe noster [26]. Pero únicamente Cristo es el verdadero y perfecto filósofo. Responde a todas las preguntas sobre Dios. Cualquier artesano cristiano sabe más acerca de Dios que un Platón, que reconocía que era difícil hallar al Arquitecto del mundo y que una vez hallado no era posible comunicarlo a todos. Lo poco que los sabios griegos conocían lo habían tomado del Antiguo Testamento; pero con avidez de gloria se lo atribuían a ellos mismos. Pues todo filósofo es un ser consagrado a la gloria, es un *gloriae animal*. Tertuliano condena al "cristianismo estoico, platónico o dialéctico". ¡Creer, no cavilar!, dice su santo y seña. Aquí alcanza el punto más alto la tensión entre la concepción natural y el creyente abandono a la revelación divina. Lo inconcebible llega a ser, precisamente, criterio de autenticidad. "Lo que para el hombre es difícil, es fácil para Dios". Dios "ha elegido como objeto de su acción a la locura y a la imposibilidad". La muerte del Hijo de Dios es digna de fe, precisamente porque para nosotros, hombres, carece de sentido, y la Resurrección es cierta porque justamente para nuestro pensamiento finito resulta imposible. Según Tertuliano, objetivamente, es decir, conforme al pensamiento divino, no existe locura o imposibilidad, sino suprema racionalidad. Tal es el tono sentimental del *Credo quia absurdum est*. La palabra paradoja no aparece en los escritos de Tertuliano; pero serviría para traducir su concepción con acertada brevedad [27].

la polémica desmesurada o en la ironía hiriente. En todo lo que considera se vuelca de modo integral, con toda la fuerza de su profundo espíritu. Nada puede ser a medias y por eso, tanto en el amor como en la enemistad, tiene la misma decisión y el mismo extremismo. Sólo con esfuerzo reduce los impulsos sensuales de su naturaleza; pero jamás se libra de ellos: vive en constante lucha, pues los más apasionados deseos lo consumen interiormente... Su rígido rigorismo es, en gran parte, la consecuencia del conflicto, jamás acallado en él, entre la ley y el apetito. Por eso, un profundo desgarramiento circula por todo su ser, lo cual no le permite nunca tener una actitud armónica en su vida... La poderosa personalidad de Tertuliano parece estar llamada, más que a la construcción, a la destrucción; más que a la paz, a la guerra. En su personalidad nos admira la antigua y romana fuerza de voluntad, la constancia del carácter, la honrada sinceridad y la intrépida lealtad a sus convicciones". "Tertuliano —así lo caracteriza Baeumker— desconoce el término medio. Es una naturaleza de atormentada voluntad que tiende de continuo a lo que la sobrepasa; es un hombre luchador, que siempre se da por entero. Tanto al combatir la propia sensualidad o a la gnosis que falsea el cristianismo o a sus fuentes supuestas, a la sabiduría mundana de los griegos, como a la dulzura de la disciplina de la Iglesia, que le parece de una debilidad culpable por el miramiento con que trata al arrepentido que retorna a ella, es siempre un hombre en quien el odio y la violencia —que en su sentido propio pretende atribuir a Dios— lo acerca a cualquier cosa menos al amor". *Kultur der Gegenwart* I, 5, 2. Aufl.

26 No negaremos que alguna vez los filósofos han opinado de un modo cercano al nuestro. Séneca es con frecuencia uno de los nuestros.

27 Provocó en Nietzsche el aforismo titulado *Límite de toda humildad*. "Muchos se han rendido ante la humildad que dice *credo quia absurdum est* y ante ella han sacrificado la razón. Pero nadie, que yo sepa, ha llegado hasta la humildad, que sólo se aleja un paso de ésta, y que dice: *credo quia absurdus sum*." (*Morgenröthe*, 417.)

Muchos investigadores interpretan el *Credo quia absurdum est* en el sentido de las palabras, citadas por Tertuliano, de San Pablo: *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus* [28]. Pero Tertuliano no enseñó, en modo alguno, un contraste entre la fe cristiana y el pensamiento racional. Al contrario, consideró a la fe "como algo eminentemente racional". La concepción del Vaticano, acerca de la armonía entre la fe y el saber "casi se puede seguir paso a paso, en sus rasgos esenciales, en Tertuliano". Por cierto que semejante interpretación podría coincidir, a lo sumo, con algunas, pero no con todas las manifestaciones de Tertuliano. Además no tiene en cuenta que, según el Vaticano, la razón finita debe conducir a la prueba de la armonía entre ambas, que Tertuliano consideraba imposible, aunque también él estuviera convencido de su acuerdo objetivo y metafísico. Además, tal interpretación confunde completamente el sentido que, dentro de la fe, tienen las palabras incognoscible y enemigo del saber [29]. A pesar de su escepticismo con respecto a todo lo natural, Tertuliano acuñó la frase siguiente: el alma humana es cristiana por naturaleza (*anima humana naturaliter christiana*). Con ella pensaba en el anhelo natural, que no se satisface con ninguna fuente de la naturaleza, sino que necesita las verdades y la gracia del cristianismo.

Con particular acento ensalza a la Iglesia como administradora de la gracia. El supuesto inevitable para la obtención de la salvación es, según él, la pertenencia no sólo íntima sino también externa a ella. Todo el que se haya apartado de la Iglesia está entregado a Satán. *Traditi satanae id est extra ecclesiam projecsi*: esta manifestación anticipó la posterior afirmación de Cipriano, según la cual "fuera de la Iglesia no hay salvación alguna" [30].

Tertuliano considera que el principio de la salvación está en el temor: *Timor fundamentum salutis;* en el temor por los castigos del más allá y por el esperado juicio final, que revelará la victoria definitiva del cristianismo, de lo cual nuestro apologista no duda en ningún instante. A sus contemporáneos paganos les arroja orgullosamente las siguientes palabras: nosotros somos de ayer y ya hemos realizado todo lo vuestro. (*Hesterni sumus et iam omnia vestra implevimus.*)

Tertuliano es pues un celoso defensor de su Iglesia. Pero en sus formulaciones dogmáticas, ésta no compartió muchos rigorismos del africano, tales como su escepticismo relativo a los poderes naturales del hombre, sus manifestaciones sobre la mujer, a la que en un pasaje no

28 Lo que es locura en Dios, es más sabio que los hombres.

29 Desde muchos puntos de vista Tertuliano recuerda a Pascal, que en cierta ocasión dijo: *Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile; apprenez que Dieu passe infinement l'homme et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez.*

30 K. ADAM, *Der Kirchenbegriff Tertulians* (Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch., Bd. VI, 4).

vacilaba en llamar "puerta del diablo", *ianua diaboli*. A pesar de que estas palabras expresan su concepción de la mujer, entendida como la tentación natural al pecado, en el escrito *Ad uxorem*, en cambio, se manifiesta partidario del matrimonio. Por cierto que piensa en un "matrimonio cristiano", contraído ante la Iglesia, cuando exclama, entusiasmado: "¡Qué comunidad entre dos fieles fundada en la misma esperanza, en la misma disciplina y en el mismo servicio! Son dos hermanos, dos siervos que, sin distinción de espíritu y carne, están entrelazados entre sí y, sin embargo, son verdaderamente dos en una carne; y donde hay una carne, hay también un espíritu. Juntos rezan, conciben y ayunan, instruyéndose y auxiliándose recíprocamente. Juntos están en la Iglesia de Dios, en la festividad del Señor, en la necesidad, en la persecución y en el consuelo; ninguno le oculta algo al otro ni tampoco le rehuye o fastidia."

La Iglesia no pudo, por otra parte, admitir el concepto que el apologista africano tenía del alma. Tertuliano, cuya psicología está influída por los estoicos, acata un traducianismo que lo lleva a admitir un nacimiento del alma por la vía de la procreación. El dogma de la Iglesia, en cambio, formula la inmaterialidad del alma sustancial y retrotrae su nacimiento a un acto inmediato de creación divina [31].

Apologistas contemporáneos de Tertuliano, tales como Arnobio y Lactancio, defendieron, ante todo, el monoteísmo frente al politeísmo pagano. Además fueron defensores de la libertad de la voluntad [32], de la inmortalidad del alma, de la resurrección de la carne y de la estrecha conexión entre la religión y la moral. Sería una necedad no seguir las pasiones si no existiera una recompensa futura. A la luz de una consideración puramente terrenal, lo sabio sería obrar mal y lo necio servir al bien. Dentro de la historia del cristianismo, semejante máxima encierra algo de típico, pues se aparta de la alta condición del afán cristiano por la virtud. No conoce relación orgánica alguna entre la virtud, por una parte, y el interés bien entendido de sí mismo, por la otra. Sólo ve entre ambos un abismo que únicamente puede ser sorteado por la esperanza en la recompensa futura. Tal sentimiento se podría vincular a unas palabras de San Pablo. En la *Primera Epístola a los Corintios*, el Apóstol escribió: "Si entre los efesos he lidiado con los toros, no me interesa, pues no resucitan a los muertos. Comamos, bebamos y estemos alegres, pues mañana moriremos". Ni San Pablo ni ningún escritor de la Iglesia habla, como Lactancio [33], de la alegría del crecimiento natural del bien y de su fortificación natural. A ambos les parece que la sabiduría humana es nece-

[31] G. ESSER, *Die Seelenlehre Tertullians*, 1893.
[32] Con la fuerte acentuación de la libertad de la voluntad humana se separan estos escritores —que en lo demás eran partidarios de las doctrinas estoicas— de la idea del *fatum*.
[33] M. E. HEINING, *Die Ethik des Lactantius*, 1887.

dad ante Dios. Habíamos visto que los apologistas griegos estaban plenos de un viviente interés por el conocimiento filosófico. A un Lactancio, en cambio, toda ciencia humana se le antoja frívola e inútil. Con insistencia previene contra el ensayo de revelar los secretos de la naturaleza y contra los esfuerzos por lograr una ciencia de ella. Esta aspiración será eternamente desesperanzada. Por eso el hombre debe tratar de satisfacerse exclusivamente con la revelación y sus verdades supremas.

A los apologistas latinos se unen los padres latinos de la Iglesia. Como Atanasio en Oriente, en Occidente Hilario es el principal enemigo de Ario. Al mismo tiempo combatió el traducianismo de Tertuliano. Ambrosio († 397), el obispo de Treves y más tarde de Milán, ha sido considerado el autor del canto de alabanza, que desde el siglo VIII es citado como suyo, y que muestra gran semejanza, tanto por la forma como por el contenido, con el himno del estoico Cleantes. Modernas investigaciones señalan al obispo Niceta de Remesiana de Serbia, como autor del famoso *Te Deum*. En cambio, el llamado conocimiento atanasiano por la fe podría ser, verosímilmente, obra de Ambrosio. De acuerdo con el modelo de Filón, Ambrosio se sirvió de la explicación alegórica de las Sagradas Escrituras. Según el ejemplo de Cicerón, escribió un tratado titulado *De officiis ministrorum*, acerca de los deberes de los servidores de la Iglesia. También él consideró que la virtud sin recompensa en el más allá carecía de valor. Sus descripciones del matrimonio y del amor están llenas de la más alta apreciación, en contraste con la concepción de Tertuliano. Muestra plena comprensión para los vínculos espirituales de camaradería de la sociedad de entonces y combatió —en lo cual es afín con las apreciaciones de las mujeres modernas— la "doble moral", según la que se podrían medir a los hombres y a las mujeres, en lo tocante a estas cosas, con diferentes criterios. [34]

[34] Ambrosio apoya sus afirmaciones favorables al matrimonio, contra los enemigos del mismo, en las antiguas decisiones de la Iglesia. El Concilio de Gangra (*ca* 343) declaraba: "Si alguien vive soltero o en continencia y huye del matrimonio por desprecio y no por la belleza y santidad de la virginidad, sea anatematizado... Si alguno de los que en virtud del Señor siguen sin contraer matrimonio, se sobrepusiere con orgullo a los casados, sea anatematizado." Ambrosio, en un escrito especial sobre las doncellas y en concordancia con semejantes explicaciones eclesiásticas, escribe: "Yo no disuado del matrimonio; pero destaco el beneficio de la virginidad". "Quizá me diga alguien: por tanto recelas del matrimonio. De ningún modo; lo aconsejo y condeno a los que acostumbran a recelar de él; incluso podría tratar de los matrimonios de Sara, Rebeca, de Raquel y de las restantes mujeres de la Biblia como ejemplos de virtudes particulares. Quien condena la comunidad matrimonial de los sexos, condena también a los hijos y a la sociedad humana que se propaga mediante ellos. Pues ¿cómo podría perpetuarse el género si la gracia del matrimonio (*gratia nuptiarum*) no conservara viva la voluntad de engendrar la posteridad? Por tanto, yo no disuado del matrimonio; pero tengo en cuenta los frutos de la doncellez consagrada a Dios. Éste es el destino de los menos; el otro, el de la generalidad. Inclu-

Tanto como Clemente de Alejandría [35] Ambrosio es una contundente refutación del modo ahistórico y generalizado de hablar que se refiere a la "fantasía de los padres de la Iglesia cómplices de las cosas eróticas" y de la concepción según la cual "los" padres de la Iglesia "habían degradado las relaciones naturales de los sexos y condenado el matrimonio como un vicio". Tal es lo que afirma una escritora actual, quizá influída directa o indirectamente por la *Historia moral de Europa* de Lecky. El hecho de que esta representación no se sustrae completamente a la base real, lo muestra otro padre de la Iglesia, Jerónimo († 420), que por temperamento y concepción se aproxima a Tertuliano, y, al igual que éste, oscila entre las manifestaciones de subestima y de reconocimiento del matrimonio. Su significación principal se encuentra en el dominio de la exégesis. Además ocupa un importante lugar en la historia del ascetismo. Le debemos descripciones de la vida de diferentes santos. El mismo vivió, durante un tiempo, como anacoreta en el desierto. En medio de la soledad y libre de toda tentación esperaba poderse consagrar por completo a la plegaria y a la devota contemplación. Pero ante su excitada fantasía se volvían a levantar las imágenes del libertinaje romano, que moralmente atenaceaban su alma. Ni sus privaciones ni los tormentos corporales a que se sometía lo llevaban a la paz. Al contrario, cuanto más poderosas eran las mortificaciones, tanto mayores eran las tentaciones. Jerónimo es un clásico testimonio de aquella forma de ascetismo que espera encontrar el fomento de la salvación del alma en la represión más alta posible de todas las necesidades naturales. Elogia a San Ilarión porque nunca había lavado su burdo costal de penitente, pues quien se ha lavado una vez en Cristo no necesita volverse a lavar [36]. El hecho de que la forma fundamental del ascetismo no siempre y necesariamente haya tomado semejantes manifestaciones extremas, es lo que permite

so, para que la doncellez exista se tiene que haber nacido. Por tanto, comparo el bien con el bien, de tal modo que se produce claramente lo mejor." "Buena es la cadena del matrimonio, a pesar de ser una cadena; bueno es el *Conjugum*, a pesar de que se deriva de *jugum*— de un yugo al mundo, que más que a buscar a Dios lleva a agradar al hombre. Buenas son también las heridas del amor; incluso son mejores que sus besos." Contra una doble moral, Ambrosio se opone en frases como ésta: "Al hombre no le está permitido lo que a la mujer le es prohibido. La misma pureza adeuda el hombre y la mujer: *eadem a viro quae ab uxore debetur castinomia*". Junto a la recomendación de la virginidad, Ambrosio subraya el momento social de la posteridad espiritual. El alma individual que contrae esponsales con la palabra de Dios, en cuanto "Él es el desposado eterno" actuará "engendrando vida para el espíritu". El alma elegida por Dios, que se aparta de las cargas del matrimonio, tiene que contribuir muy celosamente, mediante obras de caridad, mediante la plegaria y la conducta ejemplar, al bienestar del prójimo. Cfr. para toda esta cuestión J. MAUSBACH, *Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf*, 1908.

[35] Según Clemente de Alejandría, que toma como modelos a los Apóstoles Pedro y Felipe, que eran casados, la vida matrimonial es importante para la perfección del hombre y no se debe pensar que lo aparte del amor a Dios.

[36] G. LUTHARDT, *Geschichte der christl. Ethik*, Bd. I, 1888.

reconocer el ejemplo de un doctor de la iglesia posterior, Santo Tomás de Aquino.

El siguiente pasaje, tomado de la obra de Abelardo *Historia calamitatum*, escrita contra Joviano, ilustra muy bien el puesto que ocupaban las cosas de este mundo para Jerónimo. "Los vicios penetran a través de nuestros sentidos, como si fuesen ventanas abiertas de nuestro corazón. Si el enemigo no atraviesa las puertas, la ciudad y fortaleza de la razón no será tomada. Todos los que gozan con los juegos del circo, con los prestidigitadores, con vistosas mujeres, con suntuosas joyas y vestidos de moda, han perdido la libertad de su alma por las ventanas de los ojos, y para ellos rige la palabra del Profeta: '*Nos adviene la muerte por nuestras ventanas*'. Ahora bien, si las tentaciones de este mundo invaden como enemigas al castillo de nuestro corazón a través de tales puertas, ¿dónde quedará nuestra libertad, dónde nuestro valor, dónde el pensamiento en Dios? Sobre todo, una vez que el corazón ha sido excitado, imaginará con nuevos colores a los placeres y con el recuerdo de las pasiones antiguas se despertarán nuevos dolores en el alma, de tal modo que tendrá que padecer por algo que, por decirlo así, en la realidad no existe más. Por estas razones muchos filósofos han abandonado las ciudades populosas y los jardines urbanos, en los que la tierra húmeda, el verde de los árboles, el gorjeo de los pájaros, las fuentes cristalinas, el arroyo murmurante y tantas otras cosas hechizan los ojos y los oídos. Se apartan de la opulencia y de la superabundancia que se les ofrece para que no se relaje la fuerza del alma ni se mancille la castidad. Y, en efecto, la frecuente visión de lo que nos embelesa sólo puede ser nociva y ¿para qué pretenderíamos conocer un goce del que sólo con dolor podríamos desprendernos después?"

Semejante confesión es típica de aquella forma de la actitud ascética que, por temor a sucumbir en la lucha contra las tentaciones de los sentidos, ve en la fuga de lo sensible y del mundo la más firme garantía de la salvación del alma.

2. EL APOGEO DE LA PATRÍSTICA

La patrística alcanzó su apogeo con San Agustín, una personalidad que, independientemente de las formas de su actividad —condicionada por la situación histórica de la época— reclama en alta medida intereses humanos universales, y que por muchas razones puede cautivar a los espíritus modernos. Su figura es la de un carácter absolutamente típico, tanto como hombre, como cristiano y padre de la Iglesia católica. A Agustín nada humano, y se podría añadir también nada cristiano, le ha sido ajeno. Recorrió un camino que lo condujo a todas las alturas y profundidades de la vida humana y cristiana. Las

tendencias fundamentales del hombre Agustín, alcanzan su apogeo en una fuerte aspiración por lo incondicionado, en el fáustico impulso por el saber absoluto, en un demoníaco anhelo de felicidad y en una ardiente sensualidad; pero, al mismo tiempo, en cierto intensísimo impulso hacia la interioridad. En una palabra: su ser culminó en la lucha infatigable y fogosa por los contenidos de la vida espiritual. Por eso son comprensibles las diferentes fases de su desarrollo. "Sólo me es afín el que cambia": esta frase moderna se adapta también a la vida del obispo de Hipona.

Agustín ofrece el ejemplo de un hombre ricamente dotado, que crece con toda experiencia, incluso con la del pecado y el extravío. Lo que más tarde había de reconocer como faltas propias de la juventud, para arrepentirse de ellas, fueron para él una palanca de progreso moral. Las buenas fuerzas de su ser se inflamaron al oponerse a aquellos errores. Convirtió en victorias a sus pasadas derrotas. Lo que a la larga no quebrantó su moral, sirvió para fortalecerlo. Obligó a que los demonios de su pecho se pusieran al servicio de la realización de su vida: la lucha fué dura y el trabajo consigo mismo enérgico; pero tuvo éxito. Quizá en nadie como en nuestro padre de la Iglesia es más intuitivamente clara la verdad de que "el espíritu universal" procede con una amplitud de miras superior a la del filisteo, puesto que atiende más al todo que a los episodios de la vida y —si se me permite la expresión— no tiene en cuenta la caña de paja. El esfuerzo y la aspiración —a lo que el evangelio moderno denomina salvación— y la voluntad por lo más alto constituyen, finalmente, lo dominante en Agustín. Y a su modo, también la Iglesia cristiana ha tenido en cuenta estos motivos. Ella, que juzga con rigor la culpa no expiada, ofrece, sin embargo, la salvación eterna al más grave pecador arrepentido; admitió entre sus santos a un Agustín, a pesar de su prehistoria rica en errores, tal como Pedro, no obstante la triple negación de su Señor y Maestro, fué encontrado digno de "apacentar el rebaño y los corderos". [37]

[37] Él mismo se ha referido ocasionalmente al hecho de que los defectos de las disposiciones naturales pueden constituir méritos morales, si se ponen bajo el influjo de las más rigurosa autodisciplina. Sabía que importantes debilidades, dirigidas con rectitud, podían ser alas que elevan a los grandes hechos y que, de este modo, son más valiosas que las pequeñas virtudes. "Almas de poderosas y ricas disposiciones morales desarrollan a menudo ciertos defectos anteriores. Esta circunstancia permite conocer para qué clase de virtudes, según una recta instrucción y cultivo, están particularmente dotadas", escribió una vez al pelagiano Fausto. Y continúa: "Al ver un solar que produce maleza, los aldeanos saben que es una excelente tierra para el cultivo de cereales; al reparar en los helechos, que motivan en ellos tanto trabajo, saben que crecerá la vid y al envolver con la mirada el matorral de olivos silvestres que cubren una colina, la reconocen como excelente y apropiada para la cosecha del olivo, si es que se lo cultiva. Así también, aquel temperamento que arrastró a Moisés a vengar al hermano desconocido que había padecido una injusticia por un mal conciudadano, no fué en modo alguno, aunque todavía no estuviera desarrollado, desprovisto de valor para su fecundidad moral. Le dió una prueba, por cierto absurda, de su potenciali-

Por su mismo origen —provenía de un "matrimonio mixto": el padre pagano, la madre, Mónica, cristiana— Agustín fué llevado a tomar por sí mismo una posición frente al paganismo y al cristianismo. Su juventud, que pasó en Cartago, no estuvo exenta de desórdenes sensuales.

La lectura del *Hortensio* de Cicerón fué el primer llamado a su despertar. Ella desencadenó el anhelo filosófico. En un comienzo, Agustín había caído en el dogmatismo de los maniqueos que, con sus encantos, lo retuvo durante nueve años. Por oportuno que le haya sido su dualismo, que permitía descargar la culpa personal del pecado en un principio metafísico del mal, la penetración intelectual en sus "cuentos" astronómicos —según expresión de las *Confesiones*— le permitió, poco a poco, advertir que andaba errado. Pero la conmoción de la seguridad dogmática, tuvo por consecuencia —lo cual es psicológicamente típico— una fase de pleno escepticismo. Mas tampoco éste ofreció una satisfacción duradera al deseo de verdad, propio de la profundidad de su ser. Se desligó del escepticismo mediante la influencia cristiana, que le llegó, en primer lugar, a través del obispo Ambrosio, y que pudo fortalecer y aclarar por medio de escritos platónicos y neoplatónicos. Pero, por lo menos desde el punto de vista teórico, fueron las epístolas del apóstol Pablo las que decisivamente lo condujeron al cristianismo. La ocasión externa le fué dada por la voz de un niño que dijo: "toma y lee" (*tolle, lege*). La Biblia estaba abierta en la Epístola a los romanos 13, 13. Agustín perteneció, en su cuarto período, a la Iglesia cristiana, desde el momento en que fué bautizado por el obispo de Milán (Pascuas de 387), pues, desde que el profesor de retórica tenía veintinueve años acudía a sus sermones atraído, al comienzo, por un brillo formal que lo asombraba. Cuatro años más tarde —aproximadamente a los cuarenta de edad— fué consagrado sacerdote y en el año 396 revistió la dignidad episcopal.

dad. Más tarde, Dios mismo, mediante su Ángel y por medio de su voz divina en el monte Sinaí, lo llamó para que liberase al pueblo de Israel de los egipcios... el mismo Dios que también llamó desde el Cielo a S a u l o que había perseguido y abatido la Iglesia y lo enriqueció (con el espíritu) y consoló, como si fuera un suelo que Él hubiera elaborado, sembrado y fecundado. Pues aquel furor de P a b l o, cuando por celo por la tradición paterna, perseguía a la Iglesia, creyendo así servir a Dios, fué como una maleza pecaminosa que indicaba una rica capacidad impulsiva. De los mismos motivos proviene la acción de P e d r o, cuando sacó la espada en defensa del Señor y le cortó la oreja al que lo perseguía... Ambos (Pedro y Pablo) no habían descendido hasta un aborrecible salvajismo, sino que con una pasión capaz de mejoramiento traspasaron la regla de la justicia. Los dos pecaron por odio contra el delito ajeno y por amor; uno, por amor a su hermano y el otro, por un amor todavía carnal a su Señor. La f a l t a tiene que ser reducida y extirpada; pero un gran corazón tiene que ser cultivado, como la tierra para producir frutos, a fin de que despliegue sus virtudes". Véase J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*: 1909, Bd. II, 383. Esta obra es la más amplia exposición de la ética agustiniana. Se apoya en un penetrante estudio de las fuentes y despeja muchos de los frecuentes equívocos. Para las *Confessiones* de Agustín, confróntese también G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, Bd. I, 1907.

Todo el desarrollo de Agustín está dominado por una poderosa vida interior. La totalidad de sus escritos delata lo íntimo de la movilidad de que brotaban sus pensamientos. Proceden de un saber vivido que, como en Sócrates, nacen de la aspiración por lograr una autoconservación espiritual. El eros filosófico actuó en él con rara intensidad. Por todas partes surgían problemas. También del propio mundo interior, mundo éste que penetraba con taladrante sentido de sus vestigios y con intrépida sinceridad. *Mihi quæstio factus sum*, yo mismo he llegado a ser dudoso para mí mismo, confesó una vez San Agustín.

Ya en Agustín, considerado como hombre, había elementos que lo tornaban impresionable al platonismo. Mucho más grande fué esa sensibilidad cuando pudo vincularlo con intereses cristianos. "Platón es el que más se acercó al cristianismo" (*De civ.* VIII, 5). Si Platón y sus discípulos retornaran, con "sólo variar pocas palabras y opiniones serían cristianos" (*De vera religione*, 7). Los platónicos son los *philosophi nobilissime* que "para buscar a Dios fueron más allá de todos los cuerpos".

Con respecto a la teoría del conocimiento, Agustín, como más tarde Descartes, encontró el punto de partida absolutamente firme de cualquier reflexión filosófica y el baluarte segurísimo contra el escepticismo radical en la autocerteza del sujeto pensante. Los hombres pueden discutir entre sí sobre las más diversas cuestiones; pero nadie podrá dudar con seriedad de que vive, recuerda, concibe, quiere y piensa. Aun para el escéptico más extremo es éste un reconocimiento que exige una verdad; pero tal reconocimiento supone, en sí mismo, a la Idea de la verdad y participa de ella. Sólo es verdadero lo que participa de la Verdad; he aquí una proposición de validez universal. Verdades tales como $7+3=10$, son independientes de nuestra voluntad. Están por encima de nosotros. ¿Cuál es el fundamento real de ellas, en qué encuentran fundamento objetivo? Agustín responde: lo deben a su referencia a Dios, que es la Verdad metafísica "misma", *ipsa veritas*. Sólo al participar de este fundamento de la verdad, general y metafísico, sólo por la participación en esta norma invariable, se explica la concordancia entre los juicios de sujetos diversos que, por naturaleza, son variables. Con una antigua imagen platónica, que también se encuentra en el Antiguo Testamento, Agustín emplea para designar a Dios la palabra Sol, es decir, un vocablo que se refiere a una luz cuya presencia se advierte en todos los espíritus finitos. Así como el sol hace posible la percepción sensible de las cosas, así también nosotros, espíritus finitos, vemos las verdades particulares por la luz del Sol eterno [38]. También el Evangelio de San Juan habla, en este sentido, de "una luz que ilumina todo lo que entra en este mundo".

[38] *Deus intelligibilis lux in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia.* Solil. I, 1. (Dios es la luz inteligible en quien y por quien y por medio de quien lucen de modo inteligible todas las cosas que lucen de modo inteligible.) La siguiente famosa expresión que exhorta a un recogimiento

La defensa agustiniana del conocimiento sensible constituye otra negación del escepticismo. Los sentidos jamás engañan; sólo los juicios prematuros sobre los datos de la percepción sensible confieren falsedad al conocimiento de los sentidos. En el agua, un bastón aparece realmente como quebrado. El ojo informa suficientemente sobre lo que percibe. El error únicamente se manifiesta como error en el juicio que afirma la realidad del quebrantamiento del bastón.

Como teórico del conocimiento, Agustín se interesó por las relaciones entre la fe y el saber. En sus escritos se encuentran pasajes como éste: "Creemos para conocer; no conocemos para creer" (*Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus; Fides antecedit rationem*). Aunque con esto se afirma la prioridad de la fe sobre el saber natural, en otras partes sostiene la relación inversa: la razón antecede a la fe. (*Ratio antecedit fidem*). Tal contradicción se resuelve mediante una importante diferenciación. En un caso se trata de verdades de la fe, cuyo carácter revelado constriñe al reconocimiento racional y conducen a un nuevo conocimiento, sobrenatural y religioso; en el otro caso, se trata de concepciones naturales que deben justificar el carácter mismo de la revelación con argumentos como el siguiente: el cristianismo es verdadero, luego contiene la sabiduría más antigua y Moisés es más antiguo que los pensadores griegos y egipcios ("sabiduría de la antigüedad"). Sólo el cristianismo se puede ensalzar por las numerosas profecías cumplidas. Tan milagroso es su nacimiento como su rápida propagación. Los hombres creyeron en los apóstoles gentes por completo indoctas, sin poseer fundamentos objetivos para la admisión de la Resurrección y la Ascensión de Cristo. Los milagros paganos son obras del demonio, que no se pueden comparar —ni por la fuerza ni por la magnitud— con los del cristianismo. Además, sólo en éste se siguen cumpliendo. Agustín cuenta veinticinco curaciones milagrosas que, en su época —en su mayor parte debidas a las reliquias de Estéfano— acontecieron en África. Además, la interior y maravillosa armonía, la *mirada consensio*, del sistema de la doc-

interior, es importante para la gnoseología de Agustín: *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitas veritas; et si tua naturam mutabilem in ventris, trascende et te ipsum. Sed memento cum te trascendis, ratio cinantem animam te trascendere. Illud ergo ende unde ipsum lumen rationis ascenditur. Omnis palma cognitioni datur et artificio et comprehensioni veritatis ad quam nullo modo perveniunt qui foris eam quaerunt.* De vera religione, c. 39. (No vayas afuera, vuelve a ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad; y si encontrares mutable tu naturaleza, trasciéndete también a ti mismo. Pero ten presente, cuando te trasciendas, que estás trascendiendo el alma raciocinante. Dirígete, pues, a aquello de donde parte la luz misma de la razón. Toda la gloria se da al conocimiento y al arte y a la comprensión de la verdad, a la cual de ningún modo llegan quienes la buscan afuera.) El apartamiento de lo "externo" (*foris*) y la reflexión sobre las facultades interiores del espíritu expresan claramente la fundamental dirección "idealista" de Agustín. Para el examen pormenorizado de la cuestión, me remito al cuidadoso escrito, recientemente aparecido, de J. HESSEN, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, 1916. (Beiträge, Bd. XIX, 2.)

trina cristiana es un testigo de su verdad. Entre los filósofos existen innumerables disensiones, *innumerabilis dissensiones*. Finalmente, los efectos morales sobresalientes son una prueba de la verdad del cristianismo. Ante todo, la sangre de los mártires la atestigua. Ninguna otra religión dispone de un argumento semejante. Lo poco decisivo que, después de todo, es para un Agustín —a pesar de su rechazo de la ciega creencia, a pesar de su aspiración a una intelección racional de los contenidos de la fe— la fuerza obligatoria de una demostración intelectual de las verdades reveladas, lo muestra una frecuente expresión suya: "Yo no creería en el Evangelio si la autoridad de la Iglesia católica no me moviera a ello" [39]. Precisamente es esta autoridad la que termina por calmar la exigencia agustiniana de una verdad incondicionada y en ella se aquieta el tormento de su búsqueda.

Ya la fundamentación metafísica de la verdad de nuestro conocimiento nos permitió destacar la s i g n i f i c a c i ó n d e l p e n s a m i e n t o d e D i o s e n e l s i s t e m a d e A g u s t í n. Dios es para él la *summa essentia*, la esencia suprema en tres Personas. En la creación hay numerosas analogías que patentizan la Trinidad. De modo ejemplar, la unidad de nuestra alma, que consiste en la tríada de ser, saber y amar. Pero, por cierto, al hombre le es imposible un conocimiento adecuado de Dios. Cualquier antropomorfismo, incluso el bíblico, es insuficiente. Dios sobrepasa toda categoría [40]. Por eso tampoco es una sustancia a la que le corresponden accidentes. Antes bien, constituye un ser invariable, una pura *essentia* [41]. Es la fuente originaria de todo ser, tal como se les ha dicho en el Êxodo: Yo soy el que es. Es la absoluta verdad, bondad y belleza, la *veritas ipsa, bonitas ipsa, pulchritudo ipsa*.

[39] Sobre la significación del pensamiento de la autoridad en Agustín, ver LOOFS, *Grundriss der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., págs. 369 y ss. F. VON TESSEN-WESIERSKI, *Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwicklung*, 1907. J. HÄHNEL, *Das Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustin*, 1891.

[40] Con anterioridad a Agustín, este pensamiento fué frecuentemente expresado por escritores de la antigüedad eclesiástica, que hablaban preferentemente de una "suprapersonalidad". También se encuentra en los escritos del Seudo-Dionisio y de Porfirio sobre "Los nombres divinos" y más tarde en Erígena, que tradujo esta obra al latín y enseñó que de Dios no se podía decir nada con propiedad (*nihil proprie de Deo posse dici*) porque está por encima de todos los nombres: "sabemos mejor lo que Dios no es que lo que es": *melius nesciendo scitur, cujus i g n o r a n t i a v e r a e s t s a p i e n t i a, qui verius fideliusque negatur in omnibus quam affirmatur*. De este modo, dió carta de ciudadanía al concepto de la *docta ignorantia*. Cfr. ÜBINGER, *Der Begriff* der docta ignorantia *in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Archiv. f. Gesch. d. Phil. VIII).

[41] Agustín dice que la palabra *essentia* es un "nuevo" vocablo, acuñado en su tiempo. "*Vocatur essentia, novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt Latini, sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae quod Graeci apellant ousian*. De civ. XII, 2. "Se llama e s e n c i a, con nombre nuevo por cierto, que los antiguos Latinos, autoridades de la lengua, no usaron, pero que es ya usado en nuestros tiempos, para que no falte en nuestra lengua lo que los griegos llaman 'ousía' ".

Su existencia le parece demostrable por medio de la sustancialización de aquellas tres ideas supremas [42]. Toda cosa es relativamente valiosa por su participación con valores eternos. Esto rige, en primer término, en un sentido ideal, o sea, cuando se afirma que algo es verdadero, bueno o bello. El orden real y la belleza de las cosas conducen analógicamente a Dios, que es el principio real de tal orden. El concepto platónico de participación alcanzó por medio de estas ideas una peculiar aplicación en la historia de las demostraciones de la existencia de Dios [43]. También la teoría de las ideas de Platón halló en la concepción agustiniana de Dios un importante puesto, aunque, como es natural, con una significativa modificación. Las Ideas fueron concebidas por el padre de la Iglesia como pensamientos de Dios, como los fundamentos ideales, eternos e invariables de las cosas, *rationes rerum stabiles atque inmutabilis in divina intelligentia*. Únicamente la voluntad de Dios ha desplegado las Ideas eternas en la creación temporal. La voluntad divina llevó al mundo de la nada a la existencia (*ex nihilo creavit, De civ.* XII, 2); no, como admitía Platón, mediante el auxilio de un Demiurgo, sino por un poder creador absoluto y libre. El motivo particular de la creación fué la bondad. (Con una expresión moderna, se podría describir la *plenitudo bonitatis* como una virtud que se regala). El mundo ha sido creado no d e s d e Dios sino p o r Dios, la Causa suprema [44]. La emanación neoplatónica es un error panteísta [45]. La creación nació con el tiempo y no en el tiempo [46]. La razón finita del

[42] K. V. ENDERT, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, mit besonderer Berücksichtigung Augustins*, 1869. H. WEINAND, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, 1910. J. STAHL, *Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der Väter dargestellt*, 1869.

[43] En el *Fedón* de Platón (100) se dice: "Me parece que si fuera de lo en sí mismo bello de la belleza por sí hubiera algo bello, sólo lo sería por participación en esa Belleza; y lo mismo digo de todo lo demás."

[44] Con su diferenciación de las causas, Agustín retomó la idea neoplatónica de una jerarquía. Dios es *causa quae facit nec fit*, los espíritus creados son *causae et faciunt et fiunt*, los cuerpos son *causae quae magis fiunt quam faciunt. De civ.* V, 9.

[45] Agustín apoya su rechazo del panteísmo en las conocidas palabras de Pablo: "En Él vivimos, nos movemos y somos". Esta expresión atestigua "que Dios actúa incesantemente en sus criaturas". "De ninguna manera —prosigue San Agustín con un sentido antipanteísta— somos en Él en cuanto a su Ser, tal como se ha podido decir (de Cristo) que 'tiene la vida en sí mismo'; antes bien, por ser nosotros diferentes de Él, somos en Él por su acción, es decir, por aquella actividad mediante la cual abraza todas las cosas. Y su sabiduría gobierna con poder y ordena con dulzura el todo, desde un extremo al otro". *De Fen. ad litt.* 4, 23.

[46] *Si recte discernuntur a e t e r n i t a s e t t e m p u s quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret quae aliqua motione mutaret?* De civ. XI, 6. (Si se disciernen rectamente la eternidad y el tiempo, en el sentido de que el tiempo no existe sin alguna mutabilidad móvil, en tanto que en la eternidad no hay ninguna mutación, ¿quién no verá que no existiría el tiempo, si no hubiera sido hecha la creatura, que pudiera cambiar con algún movimiento?)

hombre no puede entender por qué el mundo no es eterno como Dios, su Creador. En lo que se refiere a la no eternidad del mundo, la razón se tiene que resignar a ser instruída por la revelación (XII, 16). Pero puede saber que la creación del mundo no produjo en Dios, en el Eterno, variación alguna. (*De civ.* XII, 15.) Tampoco la plegaria del hombre produce modificación alguna en Dios:

Pues Dios conoce, desde la eternidad, la oración de su criatura y sabe desde la eternidad que le será elevada. *Preces valent ad ea impetranda quae se precantibus concessuram esse Deus praescivit* (*loc. cit.*, V, 10).

Las cosas son porque Dios las conoce y quiere, y no a la inversa, como ocurre en el conocimiento humano. Además, Dios ve todo simultáneamente, en un eterno presente y no, como el hombre, en sucesión temporal. Dispone de una visión originaria que produce el objeto sin depender de él. Agustín designa este hecho como un *intuitus originarium* o *intellectus archetypus*, conceptos que tuvieron gran significación para la filosofía kantiana.

Si la existencia del mundo depende, en modo absoluto, de Dios, se entienden sus consecuencias en Agustín: la conservación del mundo será una creación continua, una *creatio continua*. De acuerdo con la concepción del padre de la Iglesia, la creación no excluye la evolución. Sólo que debe ser interpretada teleológicamente, puesto que de antemano está subordinada al dominio y al gobierno de la sabiduría divina. Desde el comienzo, Dios puso en la creación, en la "materia originaria" fuerzas germinales, que tenían el destino de desarrollarse. De este modo los *logoi spermaticoi* de los estoicos fueron aceptados como *rationes seminales* [47].

El orden y la regularidad del curso natural están interrumpidos por los milagros, que ocupan un importante puesto en la concepción agustiniana de Dios. Una parte de ellos, se dirige contra la naturaleza, en lo que de ella conocemos (*contra quam est nota naturam*); pero los milagros "propiamente dichos" son contrarios a la naturaleza, aunque teleológicamente subordinados a ella, entendida como totalidad. Orígenes había distinguido entre milagros ὑπὲρ y παρα φύσιν. Agustín habla de milagros *secundum* y *contra naturam* [48]. Acepta como hechos a

[47] A HANS MEYER le debemos una circunstanciada *Geschichte der Lehre von den Keimkraften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik nach den Quellen dargestellt*, 1914.

[48] *Quid sit autem secundum naturam, quid contra naturam, homines qui sicut vos errant, nosse non possunt... Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere quod facit contra id quod novimus in natura. Hanc enim etiam appellamus naturam cognitum nobis cursum solitunque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominatur. Contra illam vero summam naturae legem... tam Deus nullo modo facit quam contra se ipsum non facit.* Contr. Faustum Manich. XXXVI, 3. (Pero qué es según la naturaleza, qué es contra la naturaleza, esto no pueden saberlo hombres que se equivocan como vosotros... Pero decimos sin incurrir en incongruencia que Dios hace algo en contra de la naturaleza, porque lo hace contra lo que nosotros conocemos de la naturaleza. Pues también llamamos naturaleza a lo que para nosotros constituye el curso usual y conocido de la naturaleza, y cuando Dios hace algo contra él, eso se llama prodigioso o milagroso. Pero contra aquella suprema ley de la naturaleza... tan es cierto que Dios no procede en modo alguno, como que no procede en contra de sí mismo.) Para todo esto véase F. NITZSCH, *Augustinus' Lehre vom Wunder*, 1865. Cfr. también A. W. HUNZINGER, *Das Wunder*, 1912.

los milagros demoníacos y extra-bíblicos y pregunta —contrariamente a lo que hacemos hoy— ¿por qué habrían de ser falsos los bíblicos? Por primera vez la efectividad y la posibilidad de los milagros alcanzó con Agustín una discusión sistemática. La omnipotencia divina, según la cual nada de lo que Dios haya querido es imposible, ofrece el fundamento último de tal deducción [49]. Los argumentos en favor de los milagros, preferidos por los apologistas actuales, ya se encuentran en Agustín: "¿Por qué no podría Dios hacer que resuciten los cuerpos de los muertos y que los de los condenados sean atormentados por el fuego eterno, Él, que creó un mundo pleno de innumerables milagros que llenan el cielo, la tierra, el aire y el agua? Pues es indudable de que ninguno de los milagros que el mundo ofrece es más grande y magnífico que el del mundo mismo". "No nos queremos dejar determinar por el hecho —que está escrito— de que Él (Cristo) apareciera repentinamente a los discípulos, a pesar de que las puertas estaban cerradas, hasta el punto de negar que haya tenido un cuerpo humano, porque veamos que la acción de penetrar a través de puertas cerradas es contradictoria a la esencia de tales cuerpos. Para Dios empero todo es posible." Quien niegue la posibilidad y la realidad de los milagros tiene que enfrentarse a la pregunta siguiente: "¿no sabes que para Dios nada es imposible?" El fin de los milagros es el de fortalecer y despertar la fe. "Dios, por así decirlo, se ha reservado ciertos hechos deshabituales con la finalidad de estimular, mediante lo milagroso, la adoración de los hombres dormidos; pues los hombres, dirigidos hacia otras cosas, han renunciado a la contemplación de la obra de Dios, que diariamente rinde honores al Creador". [50].

Tampoco la presencia del mal puede tornar dudosa la existencia de Dios. La teodicea de Agustín necesita ser brevemente preparada por su psicología. El alma, por la cual el hombre llega a ser un *animal rationale* y sobreponerse así a los restantes seres vivientes de la tierra, es una sustancia inmaterial, dotada de las funciones del pensa-

[49] Obsérvese el sentido de este concepto de la omnipotencia divina: *Deus certe non ob aliud vocatur omnipotens nisi quoniam quidquid vult, potest.* De civ. XXI, 7. (En verdad se llama a Dios omnipotente, tan sólo porque, cualquier cosa que quiere, puede.)

[50] Para la crítica a esta teoría del milagro, cfr. J. M. VERWEYEN, *Philosophie des Möglichen*, 1913.

miento y de la voluntad. Las pasiones sólo son modificaciones del querer. El alma difiere esencialmente del cuerpo, aunque está estrechamente ligada con él. La función anímica más importante es la de la voluntad. Es un movimiento del alma realizado para no perder algo o para lograr algo; y, por cierto, en ambos casos, sin coerción: *animi motus ad aliquid adipiscendum vel non amittendum cogente nullo.*

En esta definición se encuentra, en primer lugar, la libertad de la voluntad, en el sentido de una libertad de coerción, de una *libertas a coactione.* "Querer contra la propia voluntad" es algo interiormente imposible. En segundo lugar, se confirma, por un hecho de experiencia, que sujetos iguales reaccionan diversamente ante el mismo objeto. Agustín elige el ejemplo de un objeto bello contemplado por hombres de organización semejante. ¿Cómo podría ser, pregunta, que un contemplador goce con él hasta lo ilícito y que el otro no? La única explicación posible de este hecho está en la libre decisión de la voluntad[51]. En tercer lugar, a la libertad de la voluntad humana suceden, según nuestro padre de la Iglesia, los momentos éticos: recompensa, castigo, arrepentimiento, culpa, alabanza y censura, que no tendrían sentido si el fatalismo pagano tuviera razón al decir: "¡Marte me ha hecho asesino, Venus adúltero!" En cuarto lugar, numerosas expresiones de las Sagradas Escrituras hablan del poder de elección del hombre. Así pues, Agustín profesa un indeterminismo filosófico o, si se prefiere, psicológico, que se fundamenta en la naturaleza de la voluntad y que consiste en su capacidad de elegir, con independencia, entre actos opuestos (*liber motus animi ad faciendum et ad non faciendum — potestas consentire vel non consentire*). Pero tam-

[51] *Si enim aliquid duo aequaliter affecti animo et corpoı videant unius corporis pulchritudinem qua visa unus eorum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis persev ret; quid putamus esse causam ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala? . . . si eadem tentatione ambo tentatur et unus ei cedat atque consentiat, alter idem qui fuerat perseveret; quid adiud apparet nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere? Unde nisi pro pria voluntate ubi adem fuerat in utroque corporis et animi affectio? Amborum oculis pariter visa est eadem pulchritudo, ambobus pariter institit occulta tentatio: propriam igitur in uno eurom voluntatem malam quae res fecerti scire volentibus, si ben intueantur, nihil occurrit.* De civ. XII, 6. (Pues si dos personas, igualmente afectadas en el ánimo y en el cuerpo ven la belleza de un mismo cuerpo, vista la cual, uno de ellos es empujado a gozar ilícitamente, mientras el otro se mantiene firme en su voluntad casta; ¿cuál pensamos que es la causa de que en uno se produzca, y en el otro no se produzca la voluntad mala? . . . si ambos son tentados con la misma tentación, y uno cede y consiente a ella, mientras el otro sigue siendo el mismo que era, ¿qué otra cosa surge de ello sino que uno ha querido, y el otro no ha querido apartarse de la castidad? Y ¿por qué, sino por la voluntad propia, en la cual estaba una misma disposición de cuerpo y de alma en una y otra persona? A los ojos de ambos se apareció de modo igual la misma belleza; de modo igual una oculta tentación acució a ambos. Así que, los que quisieren saber qué cosa hizo mala en uno de ellos la voluntad propia, si bien lo miran, hallarán que es nada). Hemos subrayado, mediante caracteres espaciados, los supuestos problemáticos de estos pensamientos de Agustín, sintomáticos del "indeterminismo".

bién se relaciona con un determinismo teológico que considera a la gracia, después del pecado de Adán, como el supuesto inevitable de toda buena acción de la voluntad (no sólo natural, sino también cristiana)[52]. Puesto que ambos modos de la consideración no concuerdan, se ha llegado, con frecuencia, a considerar que la posición de San Agustín, dentro de este problema, es errónea. También el pecador dispone de una libre autodeterminación que, por cierto, y conforme a su trastrocada dirección, se ejercita siempre en el mal. "Nuestra voluntad siempre es libre; pero no siempre buena." Incluso, en principio, le concede Agustín a la humanidad caída en Adán, un empleo de la libertad de la voluntad puesto al servicio del bien natural y de las ocupaciones culturales del más acá. (Véase más abajo el tratamiento de la filosofía de la historia.) Tanto como a los pecadores, también a los bienaventurados del cielo (aunque en sentido opuesto), les pertenece un margen de consolidación de la libre voluntad, sin que se anule su esencia, entendida como autodeterminación. Si no se pudiera conciliar la consolidación en el bien con la de la libertad, a la voluntad de Dios no le correspondería libertad alguna. En verdad, como ser supremo, posee también el grado sumo de libertad; pero y por consecuencia, a su esencia no le pertenece el poder de elegir entre el bien y el mal.

Junto a la libertad, un privilegio especial del alma espiritual es el de la inmortalidad. Ella está asegurada por la fe; pero también filosóficamente, por medio de un pensamiento de Platón. Según éste, el alma participa de valores eternos y por eso mismo tiene que ser, según su naturaleza, imperecedera. Pero rechaza la preexistencia del alma. En el conflicto entre la generación y la creación del alma, entre el traducianismo de Tertuliano y el creacionismo, Agustín —no obstante su

[52] Los siguientes pasajes dan una clara imagen de la teoría agustiniana de la libertad: *Per malum vele perdidit* (*homo*) *bonum posse.* Serm. 30, 2. (Por querer lo malo perdió (el hombre) el poder lo bueno.) *Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum.* Ench. c. 29 (El hombre, por usar mal del libre albedrío, lo perdió y se perdió a sí mismo.) *Quae* (*fides, sana catholica*) *neque liberum arbitrium negat sive in vitam malam sive in bonam neque tantum ei tribuit ut sine gratia Dei valeat aliquid.* Ad Valent. ep. (Ésta (la sana fe católica) ni niega el libre albedrío, sea para la vida mala o para la buena, ni tampoco le atribuye tanto poder, como para que pueda valer algo sin la gracia de Dios.) *Qua* (*sc. gratia Dei*) *voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam, et cum bona fuerit, adjuvatur.* De gratia et lib. arb. c. 20 (Por ésta (la gracia de Dios) no suprime la voluntad humana, sino que es convertida de mala en buena; y cuando es buena, recibe ayuda.) "La voluntad es tanto más libre cuanto más sana" (*tanto liberior, quanto sanior*). La libertad moral de querer y de realizar el bien es, para Agustín, la "verdadera" libertad, el "sano" uso de la facultad de elección: *Quid erit* (*autem*) *liberius libero arbitrio quando non poterit servire peccato.* De correctione et gratia, 32. (Pues ¿qué sería más libre que el libre albedrío, si éste no pudiera servir al pecado?) *Prima* (*ergo*) *libertas voluntatis erat posse non peccare; novissima erit multo maior non posse peccare, loc. cit.*, c. 33. (Pues la primera libertad de la voluntad era poder no pecar; pero la última, mucho más grande, consistirá en no poder pecar.) Únicamente la plenitud del más allá nos proporciona la bienaventurada necesidad de querer y hacer el bien.

intensiva reflexión— no tomó una posición decisiva. Le parece que con la concepción creacionista se arriesga el dogma del pecado originario; pues el alma creada inmediatamente por Dios sólo difícilmente podría estar abrumada por la culpa de origen [53].

Ahora bien, el libre albedrío del hombre proporciona una respuesta, en la t e o d i c e a agustiniana, a la anterior pregunta acerca del origen del mal. Durante muchos años acató el dualismo de los maniqueos que, de acuerdo con la doctrina de los antiguos persas, hablaba de dos principios originarios, uno bueno y otro malo, uno de la luz y otro de las tinieblas. Pero finalmente esta doctrina le mostró su falsedad. Según la nueva concepción, sólo el libre arbitrio fundamenta el mal, por dirigirse de lo superior a lo inferior, por el mal uso de una capacidad que estaba exclusivamente determinada al bien, por un movimiento deficiente [54]. La tiniebla es mera ausencia de luz. Del mismo modo, el mal es algo puramente negativo, un apartamiento de Dios, del sumo bien. No es una causa eficiente, sino sólo deficiente;

[53] Entre las concepciones psicológicas de Agustín, consideraremos las siguientes: En primer lugar la clara diferenciación entre las representaciones del recuerdo y las de la fantasía: *Aliter cogito patrem meum quae saepe vidi, aliter avum quem Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi qui ex iis ortus est quos habet numquam vidi. Horum primum p h a n t a s i a est, alterum p h a m t a s m a memoria. Music.* VI, 11. (De una manera pienso en mi padre a quien muchas veces he visto, y de otra manera en mi abuelo a quien nunca vi. Lo primero se llama "fantasía", lo segundo "fantasma". A lo primero lo encuentro en mi memoria, a lo segundo en el movimiento del alma que nace de los objetos poseídos por la memoria.) En segundo lugar, la concepción —representada en los tiempos modernos por el lógico Sigwart— según la cual todo pensar se apoya en una *v o l u n t a d* de pensar: *Partum (ergo) mentis antecedit appetitus quidam quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniedo nascitur proles ipsa notitia . . . Qui appetitus . . . voluntas iam dici potest, quia omnis qui quaerit invenive vult; et si id quae ritur quod ad notitiana plotineat, omnis qui quaerit, nose vult, invenure vult; et se id quatritor piod ad nosse vult.* De Trin., IX, 12, 18. (Luego, a la producción de la mente le antecede un cierto apetito, del cual, buscando y encontrando lo que queremos conocer, nace como consecuencia el mismo conocimiento (notitia) . . . Este apetito . . . ya puede ser llamado voluntad, porque todo el que busca, quiere encontrar; y si se busca aquello que pertenece al conocimiento, todo el que busca, quiere conocer.) Para la cuestión objetiva cfr. N. ACH, *Die Willenstätigkeit und das Denken*, 1905. Finalmente, Agustín conocía y utilizaba los hechos de la perduración de la imagen visual: *Plerumque cum diuscule attenderimus quaeque luminaria et deinde oculos clauserimus, quasi versantur in conspectu quidam lucidi colores varie se commutantes et minus minusque fulgentes, donec omnius desistant . . .* De Trin. XI, 23. (Frecuentemente, cuando fijamos la vista durante un tiempo bastante largo en alguna fuente luminosa y después cerramos los ojos, es como si todavía algunos brillantes colores se mantuvieran en la visión, cambiándose en forma variada y cada vez menos luminosos hasta que desaparecen por completo.)

[54] La última determinación se explica por la definición agustiniana de la voluntad como "movimiento del alma" (ver página 38). De aquí la característica de la mala voluntad: *Motus ergo ille aversionis quod fatemur esse p e c c a t u m quoniam d e f e c t i v u s m o t u s est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et a Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus quoniam voluntarius*

ninguna *causa efficiens*, *sino deficiens*. Es privación: la carencia del bien, un defecto: no tiene sustancia alguna, en sentido propio; no es nada real, es una *steresis, aponsia, elleipsis tou agathon*, enseñaba Plotino. Pues todo lo que es, como tal, bueno: *in quantum est quidquid est, bonum est* (de vera relig. 11, 21), porque todo ser ha sido creado por Dios, el Bien más real [55]. Incluso la misma naturaleza del diablo, en cuanto naturaleza, es buena. Sólo por un libre acto de su voluntad se ha corrompido: *nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est; sua perversitas eam malam facit* (de civ. XIX, 13). Sólo la buena voluntad es obra de Dios; la mala voluntad, al contrario, es el libre apartamiento de El y la dedicación a las propias obras perecederas: *bona voluntas est opus Dei, mala voluntas . . . defectus . . . ab opere Dei ad sua opera*. Toda miseria humana ha tenido su punto de partida en la mala voluntad, en el mal moral: *a liberi arbitrii malo usu series calamitatum exorta est*. Incluso la muerte es una consecuencia fisiológica del desorden moral. Esta teoría moral de la muerte está expresada en las palabras de San Pablo: Por la culpa de un hombre, el pecado ha entrado en el mundo y a través del pecado, la muerte. Conforme con esto, también ella pertenece, según Agustín, al contenido de la fe cristiana: *Fides Christiana praedicat primos homines ita fuisse conditos ut, si non peccassent, nulla morte a suis corporibus solverentur* (de civ. XII, 27).

Por tanto, la metafísica teísta prohibe el dualismo en sentido maniqueo. Pero, al mismo tiempo, le propone al pensador el problema de la reconciliación del mal con el orden sabio y divino del mundo. Individualmente considerado, el mal —incluso el moral, es decir, el pecado— es un desorden en la armonía del universo. Pero, dentro del marco de la totalidad, está al servicio de su perfección armónica. Por contraste revela la belleza del mundo. *Contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur* (XI, 18). También el proceso histórico transcurre entre opuestos. Aunque pecado significa, en sí mismo,

est, in nostra est positus potestate. De lib. arb. 2, 54. (Pues aquel movimiento de aversión que declaramos ser pecado porque es un m o v i m i e n t o d e f e c t i v o, pues todo defecto proviene de la nada, mira a qué tiende y no dudarás de que no tiende a Dios. Sin embargo ese defecto, puesto que es voluntario, se encuentra en nuestro poder.)

[55] El pensamiento de que de un Dios bueno sólo puede proceder lo bueno ya había sido expresado por Platón, tal como el mismo Agustín lo subraya: *Hanc etiam Plato causam condendi mundi iustissimam dicit, ut a b o n o D e o b o n a o p e r a fierint; sive ista legerit sive ab his qui legerant forte cognoverit; sive acarrimo ingenio invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intelecta conspexerit sive ab his quid ista conspexerant et ipse dedicerit.* De civ. XI, 21. (También Platón establece como justísima esta causa de la fundación del mundo, a saber: que se hicieran obras buenas por un Dios bueno: sea que haya leído estas cosas, o que tal vez las haya conocido por los que las leyeron; sea que, con su vivísimo ingenio, haya comprendido intelectualmente las cosas invisibles de Dios por medio de las cosas creadas; sea en fin, que él mismo las haya aprendido de otros que las habían comprendido a su vez.)

desarmonía, en relación con el universo, sin embargo, se resuelve armónicamente. No tiene, por decirlo así, la última palabra; encuentra castigo y sirve a la revelación de la justicia divina. Como ilimitado Soberano del mundo, Dios no sólo es el mayor creador de las naturalezas buenas, sino también el justísimo conductor de las malas: *sicut naturam bonarum optimus creator, ita malarum voluntatum iustissimus ordinator; ut cum illae male utuntur naturis bonis, ipse bene utatur voluntatibus malis* (de civ. XI, 17). Desde el plano de la providencia divina, el mal sirve al bien. Por tanto, finalmente y en el todo, triunfa la voluntad divina, que sólo quiere y produce el bien, aunque tolere el mal. Pero éste es *contra* y no *praeter voluntatem Dei*. "Si Dios no hubiera creado, no digo a un ángel, sino a un hombre, del que de antemano no hubiese sabido que iba a ser malo, tampoco hubiera sabido qué utilidad podía sacar con ello para el bien ni cómo enaltecer el orden del curso temporal del mundo, que es, por decirlo así, una bella poesía con antítesis".

La metafísica de Agustín repite, por tanto, un antiguo pensamiento de Heráclito, dentro de la nueva iluminación que le presta la concepción teístico-cristiana. También se toca estrechamente con la doctrina neoplatónica de Plotino, cuyas *Eneadas* trazan la historia de la humanidad dentro de un cuadro dramático y rico en contrastes. En ellas, los que se lamentan del mundo, son increpados como injustos, pues sólo contemplan sus partes. "Las partes tienen que ser investigadas en relación con el todo; pero si el ojo abarca la totalidad, no se detendrá en ninguna de las partes singulares y pequeñas. Sería como si alguien, en lugar de admirarse ante la visión divina, a la que se le ofrece el organismo entero del hombre, sólo quisiera contemplar un cabello o un dedo del pie."

En Agustín, con la unidad del origen del mundo se relaciona un dualismo del fin de la historia de la humanidad: la recompensa eterna del bien y la eterna condenación del mal [56]. Ambos hechos han sido previstos por Dios, en virtud de su omnisciencia [57]. Quería la eterna

[56] Agustín concibe al "fuego del Infierno" de un modo por completo material: *gehenna illa quod etiam stagnum ignis et sulphuris dictum est, corporeus ignis erit et cruciabit corpora damnatorum, et hominum et daemonum, solida hominum, aeria daemonum.* De civ. XXI, 10. ("Aquella gehena que también se ha llamado laguna de fuego y azufre, será un fuego corpóreo, y atormentará los cuerpos de los condenados, así hombres como demonios: los de los hombres (cuerpos) sólidos; los de los demonios, hechos de aire.)

[57] Negar la omnisciencia de Dios equivale, para Agustín, a negar su existencia: *Qui non est praescius omnium futurorum, non est ubique Deus.* De civ. XIV, 11. (El que no sabe de antemano todo lo que será, no es Dios.) El problema del acuerdo entre la previsión divina y la libertad humana constituye un importante objeto de la especulación agustiniana. En cuanto hechos, ambos están, para él, más allá de toda duda. Para nuestro padre de la Iglesia, la reunión de lo que en apariencia es opuesto, se desprende del concepto de previsión divina que, en virtud de ser un acto eterno e indiviso, abraza toda la realidad, incluso la de la libre voluntad. Dios conoce,

bienaventuranza de todas las criaturas; pero como Espíritu que todo lo sabe, previó el mal uso de la libertad. Quiso que nuestra voluntad ocupara un importante puesto en el orden de las causas y, en virtud del supremo valor de la libre decisión, no sometió a los hombres y a los ángeles a ninguna necesidad natural de sólo poder hacer el bien: *Melior homo est qui voluntate quam qui necessitate bonus est.* (Por tanto hay aquí un juicio de valor: la libertad de poder elegir entre el bien y el mal —no obstante su posible mal uso y los eternos castigos del Infierno que se basan en ello— es más valiosa que la dirección naturalmente necesaria hacia el bien. Semejante juicio constituye una irrupción de lo irracional en los esfuerzos racionales por alcanzar una teoría del mal).

En este punto la teodicea se toca con la filosofía de la historia. Agustín es el fundador de una filosofía de la historia orientada por la metafísica cristiana. En sentido amplio, la historia significa, para él, el proceso que transcurre entre la creación del mundo y el juicio final; proceso éste que tanto acontece en el más acá como en el más allá. En sentido estricto, es el desarrollo de la humanidad en este mundo. Agustín considera toda la realidad histórica iluminada por la luz de una grande y comprensiva idea: la de la lucha entre la fe y la incredulidad. Mediante tal idea deduce un "sentido" del curso histórico.

Agustín piensa el desarrollo de la historia de la humanidad del siguiente modo: Adán, creado por Dios aproximadamente hace seis mil años, dotado con inteligencia superior y voluntad dirigida hacia el bien, representa la *natura seminalis*, el germen originario de todo lo humano [58]. Adán pecó, hizo un mal uso de la libertad del *posse non peccare* y con ello cayó en el estado del *non posse non peccare*. Semejante estado de una "natural necesidad de pecar" [59] se heredó. De aquí

conforme a su peculiaridad, todo acontecimiento, mediante un saber eternamente presente. Por eso "el hombre no peca porque Dios haya previsto que pecara; al contrario, es indudable, precisamente por esto, que cuando peca es él mismo quien lo hace, porque Aquél que no puede engañar sabía de antemano que no era el *fatum* o el azar o algo semejante el que llevaría al pecado, sino el pecador mismo. Es manifiesto que si él no quiere no pecaría y si no quiere pecar, es porque Dios lo ha previsto". *De civ.* V, 10. El mismo Agustín no cree haber descorrido, con semejante exposición, el último velo del misterio. Más detalles sobre esta cuestión en KOLB, *Menschl. Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin*, 1908.

[58] *Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus qui per feminam lapsus est in peccatum quae de illo facta est ante peccatum.* De civ. XIII. (Pues todos estuvimos en aquél (hombre) único, cuando todos fuimos aquél (hombre) único que cayó en pecado por la mujer que fué hecha de él antes del pecado.)

[59] Según Agustín, la *necessitas peccandi* descansa en los efectos que han llegado a ser condición del pecado originario de Adán. Por este último la voluntad humana ha perdido su relación vital con Dios; ella se ha convertido en un mal árbol que por sus propias fuerzas no puede producir ningún fruto bueno. Sólo por el influjo de la gracia la *cupiditas*, los deseos de toda clase que se apartan de Dios, es afín a la *caritas*. La voluntad humana abandonada a sus solas fuerzas llega a ser un mal

proviene el nombre de pecado original. Desde entonces la naturaleza humana por sí misma —sin la asistencia de la gracia— no puede hacer nada bueno. (*Nemo malus facit bonus.*) Quien —empleando una imagen posterior, pero que corresponde plenamente a las ideas agustinianas— haya caído en una profunda fosa, no puede salir de ella por sí mismo. Quien se suicidó no podrá, por su propia fuerza, volver a la vida.

Por la caída de Adán en el pecado, todos los hombres se han convertido en una *massa damnata;* llegaron a ser *praedestinati in aeternum ignem ire cum diabolo.* Sólo la misericordia de Dios, el don inmerecido de su gracia, puede apartar el castigo en sí mismo justo y merecido (*iustum debitumque supplicium*). Los niños que mueren con el pecado original, es decir, sin haber recibido el bautismo, y los paganos —aunque no hayan tenido la culpa por no haber alcanzado la verdadera fe— son condenados; ambos quedan excluídos de la visión de Dios. Por cierto que el castigo de los menores de edad es muy moderado, es una *poena mitissima;* los paganos que se han hecho culpables por algún pecado personal, son castigados con mayor rigor, tienen una *poena mitior.*

C r i s t o, el Dios encarnado y, al mismo tiempo, el ideal de la humanidad [60], apareció para restaurar la naturaleza corrompida y para sal-

árbol. Únicamente el árbol será bueno, tal como Agustín lo dice al comentar una imagen del Nuevo Testamento, "cuando reciba la gracia de Dios. Pues un árbol malo no se hace bueno por sí mismo, sino por Aquél que siempre es bueno". Pero Agustín combate expresamente la concepción según la cual "aquella necesidad del pecado" destruiría el libre arbitrio: "No decimos que por el pecado de Adán el libre arbitrio (*liberum arbitrio*) haya desaparecido de la naturaleza humana; pero sí que ella, en el hombre sometido al diablo, tenga p o d e r p a r a p e c a r y no p a r a l a v i d a b u e n a y a g r a d a b l e a D i o s, si es que la voluntad humana misma no ha sido libertada por la gracia de Dios y asistida por Él para que logre obras, palabras y pensamientos buenos". La necesidad del pecado, no significa pues, para Agustín, la negación del libre arbitrio en el hombre malo; incluso, le atribuye a éste la capacidad (con ayuda de la asistencia divina) de apartarse del mal: "Dios recomendó lo que es posible; pero les otorgó, a los que pueden actuar y actúan, la acción; y exhortó, a los que no pueden hacerlo mediante su mandamiento, a r o g a r l e tal poder". "Con seguridad que el querer (el bien) está en nuestro poder, pues se halla junto a nosotros; la circunstancia de que la realización del bien no esté en nuestro poder se debe a la culpa del pecado originario." Ver MAUSBACH, *loc. cit.*, II, 244, 251, 287.

[60] Agustín defiende, sobre todo contra el pelagiano Juliano, la tesis de que Cristo es también el hombre ideal. Juliano considera la lucha entre el espíritu y la sensibilidad como un fenómeno normal de la naturaleza humana, como el signo de su "pecaminosidad". Agustín, en cambio, ve en tal conflicto el síntoma de una "enfermedad" y en la disminución de la tirantez entre la *carnalis concupiscentia* un signo de creciente salud. El hombre se encuentra en una condición interior superior cuando crece en él "el buen placer que combate a los malos placeres de la impureza y la embriaguez. De este modo el deseo de pecar se excitará en él cada vez más raramente y la lucha contra aquel mal será cada vez menor. No ocurrirá porque la virtud disminuya, sino por la disminución del enemigo; no porque el combate se debilite, sino porque anticipa la victoria". Según Juliano, tampoco Cristo

var al hombre. Es el c e n t r o d e l a h i s t o r i a u n i v e r s a l. Cinco períodos precedieron a su aparición; desde entonces estamos en el sexto período, de duración indeterminada [61], y que se extenderá hasta el juicio final. Por consideración a la muerte salvadora de Cristo, Dios ha elegido, desde el principio, según su propio juicio y no con relación a la dignidad del sujeto —hecho que acentuó contra Pelagio— a algunos individuos de la *massa damnata* para llevarlos a la salvación eterna. Ningún conocimiento humano penetra en el misterio de esta elección o predestinación. En tales casos Agustín exclamaba con el apóstol: "¡Oh profundidad de la opulencia y de la sabiduría de Dios!" Se rendía así ante la inescrutabilidad de Dios, cuya sabiduría como tal jamás puso en duda [62].

estaba exento del mal placer, "de pecar en el deseo", sin el excitante de los sentidos, no habría tenido ocasión alguna de probar su moralidad. Agustín llama a tal concepción un "error horrible y escandaloso". La virtud mayor es la "que no anhela el mal, no por una incapacidad de la carne, sino por la elevación y plenitud de la virtud" (*per summitatem perfectionemque virtutis*) y "por la magnitud y perfección de la buena voluntad" (*magnitudine et perfectione voluntatis bonae*). Y, justamente, una perfección tal es la que ha sido propia de Cristo. MAUSBACH, *loc. cit.*, II, 381 ss. El problema aquí considerado recuerda el ideal de Schiller del "alma bella" y los pensamientos morales que se le asocian.

[61] Esta periodización, análoga a la creación en seis días, era usual mucho tiempo antes de que Agustín la expusiera. Ya se la encuentra en el Talmud; y en la época cristiana, en Barnabas, Ireneo, Hipólito, Lactancio, Ambrosio y Jerónimo. Cfr. HIPLER, *Die christl. Geschichtsauffassung*, 1884.

[62] *Hic si a me quaeratur cur eis Deus perseverantiam non dederit, quibus eam qua christiane viverent, dilectionem dedit, me i g n o r a r e r e s p o n d e o. Non enim arroganter, sed agnoscens modulum meum audio dicentem Aposolum: O homo, tu qui es, qui respondeas Deo? Et: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabilis vide eius!* De corr. et grat. c. VIII. (Si ahora me preguntara alguno por qué Dios no dió perseverancia a aquellos a quienes dió amor para que con él vivieran cristianamente, respondo que l o i g n o r o. Pues no con arrogancia, sino reconociendo mi limitación, oigo decir al apóstol: Oh hombre, ¿quién eres tú para responder a Dios? Y: Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios, ¡cuán inescrutables son sus juicios e imposibles de investigar sus caminos!) Este pasaje muestra que Agustín no pertenece a los que ya tienen una respuesta preparada para cada pregunta. Honra al pensador que hay en él, cuando con buena voluntad confiesa su no saber ("misterios"). Al mismo tiempo muestra lo que en él hay de dogmático, cuando fija con el mayor rigor el contenido de esos misterios y cuando, frente a cualquier duda u objeción, (especialmente en su ancianidad) se expide sobre la dificultad más arriba mencionada, acudiendo a la omnipotencia y justicia divinas: "Dios todopoderoso no comete injusticia cuando, por su dulzura, se compadece del que quiere, o por su justicia se endurece con el que quiere; nada hace forzosamente y hace todo lo que quiere". Agustín se esfuerza por alcanzar una peculiar justificación teleológica, que coloca a los condenados dentro del número de los predestinados. Nadie puede pretender, "con justicia", la bienaventuranza del cielo: *Tam multos autem creando nasci voluit (Deus) quos ad suam gratiam non pertinere praescivit, ut multitudine incomparabili plures sint illis quos in sui regni gloriam filios promissionis praedestinare dignatus est, ut etiam ipsa reiectorum multitudine ostenderetur quam nullius momenti sit apud Deum iustum quantalibet numerositas iustissime damnatorum.* Ep. 190, 12. (Pues Dios al crear, quiso que nacieran tantos que él sabía de antemano que no pertenece-

Los elegidos constituyen la *ecclessia praedestinata* o la Ciudad de Dios, que opone a la Ciudad terrena. La concepción de Agustín acerca de una Ciudad terrena y de una Ciudad de Dios continúa una larga serie de modelos. Sigue a Platón, que designaba expresamente a su República, gobernada por la justicia y la inteligencia filosófica, una *polis theou;* a Plotino, que separó el reino terrenal o de los sentidos del reino trascendente de los espíritus o la patria eterna del alma; a los estoicos, que concebían a la verdadera *polis* como transcendente y la diferenciaban de las imperfectas asociaciones terrenales; a Séneca, especialmente, que en lugar del Estado político nacional anhelaba un Estado humano internacional; a Filón que distinguía entre los hombres de vida espiritual y los de vida impulsiva; a Orígenes, que consideraba que la Iglesia cristiana era el Estado querido por Dios, la *polis tou theon;* finalmente a sus predecesores inmediatos, a los teólogos latinos Lactancio, Ambrosio y Ticonio. Sobre todo este último —cuya gran influencia sobre el obispo de Hipona fué reconocida en épocas modernas— también designaba a los poderes universales del bien y del mal con las expresiones *civitas Dei* y *Civitas diaboli,* y que Agustín cita muchas veces a lo largo de los veintidós libros sobre la ciudad de Dios.

La palabra *civitas* está tan lejos de significar en Agustín el Estado en sentido riguroso y actual, como lo está en el siguiente pasaje de la Epístola a los hebreos (13, 14): "Aquí abajo no tenemos ninguna ciudad permanente, sino que buscamos la futura" (*non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*). Su significación originaria es la de sociedad y asociación en general; por tanto equivale a *societas.* Agustín mismo se sirve de ambas expresiones *promiscue.* A veces identifica *civitas* con *urbs;* por ejemplo, en el pasaje en que se refiere a Caín: *Condidit urbem,* es decir, él fundó un Estado, una comunidad. La *civitas Dei* encontró su modelo en Jerusalén; la *civitas diaboli* en Babilonia. Sólo en sentido riguroso, *civitas* significa, para Agustín, el Estado, es decir, una determinada comunidad organizada de ciudadanos; y únicamente en sentido más riguroso todavía, significa el Estado pagano, especialmente el romano. La oposición entre el poder espiritual del reino de Dios y el poder del reino del mundo, que es el objeto de la filosofía de la historia en San Agustín, se puede aclarar mediante los siguientes contrastes: [63]

rian a su gracia, a fin de que fueran infinitamente más numerosos que aquellos a los que se dignó predestinar a la gloria de su reino como a hijos de su promesa; y también a fin de que, por la misma muchedumbre de los réprobos, se mostrara que, para el justo Dios, no es de ninguna importancia un número, tan grande como se quiera, de condenados con toda justicia.)

[63] Cfr. H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins* de civitate Dei, 1911. Este cuidadoso trabajo ha sido aprovechado en más de un punto en la exposición anterior.

civitas Dei—diaboli
civ. Christi—diaboli
civ. caelestis—terrena
civ. immortalis—mortalis
societas piorum—impiorum
populus fidelium—infidelium
domus hominum ex fide viventium—domus hominum qui non vivunt ex fide.

Dios, es decir, Cristo, y el diablo, lo eterno y lo temporal, lo celeste y lo terrenal, la piedad y la impiedad, la fe y la incredulidad: tales son las grandes oposiciones entre la historia terrenal y la divina.

El hijo de Dios y el hijo del mundo son para Agustín tan diferentes como el día y la noche, tanto por el puesto que ocupan con relación a Dios como por las relaciones recíprocas entre ellos. En aquél domina la humilde veneración del único y verdadero Dios, en éste, el politeísmo y la orgullosa autodivinización. El amigo de Dios se siente como un extranjero en la tierra y sólo encuentra su bienaventuranza en Él. El hijo del mundo no conoce ningún cuidado más apremiante que procurarse en la tierra el mayor número posible de bienes transitorios y de placeres frívolos; sólo hace caso de los valores temporales y no de los eternos. La ciudad de Dios es internacional: sus miembros pertenecen a todos los pueblos y a todas las épocas. La ciudad terrena, en cambio, sólo abarca asociaciones nacionales. Finalmente: los ciudadanos de la ciudad de Dios están vinculados entre sí por el amor y la concordia y se consideran pertenecientes a la familia del supremo y verdadero Dios (*familia smmi et veri Dei*). En la ciudad terrena, en cambio, domina el conflicto y la guerra perpetua y una confusión y desorden babilónicos de lenguas. Ambos hechos se desprenden de la esencia del egoísmo que, llegado el caso, aplasta al débil con su poder. El hijo de este mundo está hambriento de poder. Caín fundó un reino sobre el asesinato de su hermano (*Primus fuit terrenae civitatis conditor fratricida.* De civ. XV, 5). Al imperio de Roma lo fundaron el asesinato, la alevosía y la envidia, y la voluntad de poder alcanzó en él su apariencia más clara.

La *civitas terrena,* fundamentada sobre el egoísmo, estará en lucha con la *civitas caelestis,* gobernada por el amor a Dios y al prójimo, hasta el día del juicio final [64]. Agustín derivó esta lucha de un principio

[64] El fundamental principio agustiniano del amor domina también la concepción de la ciudad divina y terrena. Tal es lo que prueba el siguiente pasaje: *Fecerunt civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque contemptum Dei caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Illa in se ipsa, haec ein Domino gloriatur... in illa dominante superbia, in hac autem nulla est homineis sapientia nisi pietas.* De civ. XIV, 28. (Los dos amores hicieron las dos ciudades: a saber (a la ciudad) terrena (la hizo) el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios; mientras que a la ciudad celestial (la hizo) el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo. Aquélla se gloria en sí misma, ésta en el Señor . . pues en aquélla domina la soberbia, mientras que en ésta no hay más sabiduría humana que la piedad.)

metafísico-ético y la persiguió o continuó —por encima de las conexiones terrenales de la historia de la humanidad— hasta el más allá. El par de conceptos ciudad de Dios y ciudad terrena abarca por tanto mucho más que el conflicto de los poderes meramente terrenales. Tampoco coinciden sin más con los de la Iglesia y los del Estado, aunque, en cuanto padre de la Iglesia, como es fácil comprender, vió en ella la manifestación empírica de la ciudad de Dios y en la ciudad gobernada terrenalmente, al contrario, la revelación de un principio no divino. Pero Agustín no condena toda la ciudad terrenal. Sólo repudia en esencia al Estado no cristiano. Al cristiano lo acepta en cuanto es la organización de todas las actividades dirigidas a la felicidad terrenal, a la *felicitas terrena temporalis* [65].

Agustín trazó la imagen de un soberano cristiano. Tales *christiani imperatores* fundan su dominio en la justicia (*iuste imperat*); temen y aman a Dios, ponen su poder al servicio de la veneración de Dios (*suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum, maiestati eius famulam faciunt*); no se dejan conducir por el afán de gloria, sino por el anhelo de una felicidad eterna. También la finalidad directa del Estado cristiano concierne a las ocupaciones del más acá, en el cual posee una plena autonomía reconocida por la Iglesia. Ésta fomenta todas las aspiraciones humanas del Estado, siempre que sean compatibles con la religión (*salva pietate ac religione*). Incluso reza, porque recuerda la exhortación del apóstol por el bienestar del Estado. Pues éste se dirige por esencia, el cristiano inclusive, a bienes temporales; por eso se mantiene subordinado a los fines trascendentes y superiores de la Iglesia. Saber cuándo se trata de ocupaciones terrenales o del más allá, es una decisión que no le ofrece a Agustín problema alguno. Le basta con afirmar que la Iglesia exige para las cosas divinas plena autonomía y que no espera obstáculo alguno del Estado, sino al contrario, apoyo. En todo caso, ha considerado que un Estado al servicio de la Iglesia es mejor y más perfecto que el indiferente.

Desde el punto de vista de la unicidad irrepetible de la historia entera de la humanidad el relativo reconocimiento de las tareas terrenales están particularmente valoradas. Cristo sólo ha muerto una vez: *semel Christus mortus est pro peccatis nostris* (de civ. XII, 14). Y sólo en una vida terrenal única y sin retorno, le es posible al hombre participar de los frutos de Su muerte en la cruz. Se rechaza pues la teoría estoica del retorno, en contraste con la gustosa admisión del pensamiento de evolución. La idea de una historia universal, como historia del desenvolvimiento del reino terrenal fué, más tarde, desarrollada por Orosio, un español discípulo de Agustín y, en la época de Barbarroja, por Otto de Freising [66].

Lo mismo que en la metafísica y la filosofía de la historia de Agustín, también en la ética el pensamiento de Dios constituye el motivo conductor. Dios, el Ser supremo, es, al mismo tiempo, el Supremo bien, el *sumum bonum*. No sólo es el creador del hombre, sino también de su fin último. Agustín luchó fervorosamente para solucionar el problema de la vida bienaventurada. Lo mismo que Séneca, trató con predilección el tema de la *vita beata*. Buscó la beatitud de la vida por sendas no transitadas. Sin pausa y sin paz, aspiró por el logro de un objetivo que calmara su ferviente anhelo de amor. Por fin encontró aquello por lo cual su alma aspiraba tan ardientemente. También aquí, es decir tanto en el dominio de la vida interior como en el del conocimiento, Dios proporcionó la solución. Una vez hallada, se presenta con tanta evidencia que arranca en Agustín violentas lamentaciones por haber errado tanto tiempo y por haber llegado tan tarde al amor de la "eterna belleza": *Sero te amavi pulchritudo antiqua et tam nova, sero te amavi*. Más conocida es su otra expresión, la de las *Con-*

[65] Cfr. también F. KOLDE, *Das Staatsideal des Mittelalters. I Seine Grundlegung durch Augustin*, 1902.

[66] Pablo Orosio, apoyándose en Agustín, siguió desarrollando en los siete libros de sus Historias, entre otros, el pensamiento agustiniano de que la miseria del mundo, antes de la aparición del cristianismo, lejos de haber sido menor, era mayor. Otto von Freising se adhiere a Agustín y a Orosio, tal como lo declara expresamente en el prólogo de su *Crónica*: *Sequor autem in hoc opere praeclara, potissimum Augustinum et Orosium, ecclesiarum lumina eorumque de fontibus ea quae ad rem propositumve pertinet, haurire cogitavi.* (Pero en esto sigo las obras más famosas, especialmente a Agustín y Orosio, lumbreras de las iglesias, y de tales fuentes, cuidé de extraer aquello que es pertinente al asunto o al propósito.) León XIII, en su *Breve saepenumero considerantes* (18 de agosto de 1883), caracterizó oficialmente a Agustín como el primer filósofo católico de la historia: *Artem ipsam historiae philosophicam magnus ecclesiae Doctor Agustinus princeps omnium excogitavit et perfecit. Ex posterioribus qui in hac parte quiddam sunt memoriae dignum, consecuti Augustino ipso usi sunt magistro et duce ad cuius commentata et scripta ingenium summ diligentissime excoluerunt. Qui contra a vestigiis tanti viri discessere, eos error multiplex a vero deflexit qui cum in itinera flexusque civitatum intenderent animum, vera illa scientia causarum quibus res continentur humanae, caruerunt.* (El doctor de la Iglesia, Agustín, el principal de todos, determinó y perfeccionó esa arte filosófica de la historia. De los que le siguieron, aquellos que en esta parte han conseguido algo digno de memoria, han utilizado a Agustín como maestro y guía, y han trabajado con gran diligencia su propio talento encaminándolo a los comentarios y escritos de aquél. Por el contrario, los que se apartaron de las huellas de tan grande hombre, múltiples errores los desviaron de la verdad y, al dirigir su atención a los intrincados caminos de los Estados, les faltó aquella verdadera ciencia de las causas por las cuales se rigen los asuntos humanos.) Resabios de la obra agustiniana sobre la *Ciudad de Dios* se pueden encontrar, todavía en la época moderna, en Friedrich Schlegel, que en su *Filosofía de la historia* expresa la esperanza de que "en la completa restauración religiosa del Estado y de la ciencia, la victoria y el triunfo en la tierra sea obtenido por la causa de Dios y del cristianismo"; en Leibniz, que enfrentaba la ciudad de Dios (*cité de Dieu*) al reino de la gracia y, finalmente, en Kant, en cuya *Crítica de la razón pura* se encuentra la directa expresión *civitas Dei*, la ciudad de Dios, caracterizada como el reino de los fines. SCHOLZ, *loc. cit.* J. HASHAGEN, *Otto von Freising als Geschichtphilosoph und Kirchenpolitiker*, 1900.

fesiones: "Nos has creado para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en Ti, ¡oh Señor! *Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te, Domine.* "Descansar en Dios (*quies in Deo*), gozar en Dios (*frui Deo*)[67] es el fin de todos nuestros anhelos (*fines desiderium nostrorum*). La vida en la tierra es apenas un anticipo débil del gusto de la otra. Sólo en la patria del más allá, en la verdadera patria del hombre, el bienaventurado y elegido participa de la plena paz, de la paz verdadera, vanamente buscada aquí

[67] El "gozo de Dios" es una idea importantísima del mundo conceptual de Agustín. Distingue entre el gozo de un objeto (*frui*) y su uso (*uti*). En ambos casos, se trata de formas del amor. El primero es el de un amor duradero y absoluto; el segundo, el de un amor pasajero y relativo. *Frui=diligere propter se; uti =diligere propter aliud.* Sólo los bienes eternos, basados en Dios, son dignos de amor por sí mismos, es decir, incondicionalmente. *Frui Deo* significa, por tanto, una posesión permanente e indivisa de Dios, proporcionada por el amor. El místico describe semejante posesión con imágenes como éstas: Dios es el "pan y el alimento del alma"; quien guste la "dulzura" (*dulcedo*) de Dios sentirá placer espiritual (*spiritualis voluptas*). El concepto de *frui deo* tiene una larga prehistoria que, en parte, se extiende hasta la filosofía platónica-neoplatónica y, en parte, también a la Biblia. Platón habla de un goce de las cosas invisibles, ofrecido por la contemplación filosófica. Agustín se refiere expresamente a él, al tratar el concepto de que estamos hablando, cuando dice: "Platón llamó Dios al Bien verdadero y supremo. Esto quiere decir que el filósofo es un amante de Dios o también —puesto que la filosofía es la exhortación a la vida bienaventurada— que el que ha amado a Dios es bienaventurado en el goce de Él (*fruens Deo*)". (*De civ.*, VIII, 8). Plotino no conoce nada más alto que el "goce" de Dios en el éxtasis. Pero también escritores cristianos preagustinianos, tales como Orígenes, Basilio y Gregorio de Nissa se refieren al goce de lo divino como a un proceso beatificante, que capacita al hombre para los más altos esfuerzos. En el Nuevo Testamento los cinco sentidos contribuyen a caracterizar la comunidad del alma con su Dios. Los corazones puros son los que "verán" a Dios (*Mat.* 5, 8.) "Os anunciamos que lo que oímos y vemos lo hemos visto con los ojos y palpado con las manos" (I. *Juan.*, 1, 1ss.). *Pablo* escribe: "Nosotros somos para Dios buen olor de Cristo; los perdidos, olor de muerte para la muerte; los salvados, olor de vida para la vida" (2 *Cor.* 2, 15 s.) Y el Salmista canta: "Gustad y ved cuán amable es el Señor". A esa situación corresponden los diversos giros de la Última Cena del Nuevo Testamento: "Quien coma mi carne y beba mi sangre tendrá vida eterna, permanecerá en Mí y Yo en él" (*Juan* 6, 54). Macario, el egipcio, un místico cristiano del siglo IV, caracteriza la vida del cristiano como un proceso continuo de renovación. El alma "toma su comida" del espíritu de Dios o del de este mundo. Como Gregorio de Nissa, también Macario ha acuñado, con plena claridad y antes que Agustín, el concepto de goce de Dios como *Geusis Theou*. Tal concepto no murió con Agustín. Se encuentra en Erígena, Pedro Lombardo, Anselmo —que tituló a un capítulo de su obra principal con las siguientes palabras: *Quod homo a Deo factus sit iustus ut Deo fruendo beatus esset* (Que el hombre ha sido hecho justo por Dios a fin de que gozando de Dios sea feliz.)— Hugo de Saint Victor, Bernardo de Clairvaux, Buenaventura: en un Alberto Magno y un Tomás de Aquino y, finalmente, en los posteriores místicos alemanes, Eckhart, Suso, Tauler. Entre los reformadores Zwinglio y, ante todo, Calvino, ensalzan la *fruitio divina* que había sido cantada por Angelus Silesio y Gerhard Tersteegen. Incluso perdura nuestro concepto dentro de los sistemas modernos. Spinoza considera que su vocación es la de educar a los hombres, por medio del consejo y de la acción, para que lleguen a "gozar" del bien supremo. Fichte habla del "gozo" de lo eterno e imperecedero. Kant —afín en esto con Lutero—

abajo, de la *visio Dei*, de la *visio et contemplatio veritatis*, es decir, de la visión de Dios como eterna verdad, bondad y belleza (*vera pax in vita aeterna*).

La vida en la tierra amenaza con desteñir este fin supremo. Así se entienden aquellos giros pesimistas con los que Agustín caracteriza el más allá[68]. Compuso una verdadera jeremíada al hablar del mar inmensamente profundo de la amargura, de la esfera de las tentaciones que continuamente amenazan a la salvación y que provienen del terrenal "lugar de nuestra debilidad" y hasta llega a hablar del Infierno de la vida[69]. "La miseria entera del hombre comienza con su nacimiento. No es preciso preguntarlo a profeta alguno: interroga al niño recién nacido y ve cómo llora." El décimo capítulo del libro décimotercero de la Ciudad de Dios lleva como título: Si la vida de los mortales debe llamarse mejor muerte que vida. Mientras el hombre permanece en el país del más acá, dominado por su fugacidad, está condenado a ser infeliz: *omnes homines quamdiu mortales sunt, miseri sint necesse est* (IX, 15) Miserable es la condición de esta vida: *miseria conditio huius vitae* (XIX, 8). Ninguna elocuencia sería capaz de describir los padecimientos de la vida del hombre en la tierra ni sus innumerables plagas corporales y anímicas: tanto las enfermedades del alma como las del cuerpo, las guerras, las tentaciones, los pecados, son innumerables. Comparada con la miseria, la felicidad de que podríamos participar es exigua y engañosa (*exigua fallax quae huius mundi felicitas*). Y sin embargo, los hombres aspiran por naturaleza a la felicidad.

expulsó de lo ético todo sentimiento y pasividad. Según él la finalidad de lo moral no puede ser ninguna clase de placer, "aun cuando se lo considere como un gozo místico o celestial", dice en un pasaje de la *Crítica del juicio*. También Goethe enaltece el gozo de lo divino; lo considera el sentimiento natural más intenso por ser la aspiración que permite la interna agitación del Todo en el propio yo y, en pugna con el espíritu mundano, la vida de la suprema bienaventuranza. Más detalles sobre la historia de *fruitio divina* se encuentran en H. SCHOLZ, *loc. cit.*, págs. 196 ss.

[68] En lo que se refiere al sentimiento fundamental de la vida del más acá, Agustín muestra la mayor afinidad con Schopenhauer. Pero la anhelante visión del más allá le manifiesta al padre cristiano de la Iglesia un optimismo metafísico que le estaba negado al clásico del pesimismo moderno.

[69] El tono de este sentimiento agustiniano resuena a través de toda la Edad Media. Hasta hoy sigue siendo un importante elemento de la devoción cristiana, que suspira por el cielo desde "el valle de lágrimas", desde el "valle terrenal de la desolación". Parece que fuera Agustín el que habla cuando en el siglo XIV el humanista florentino Coluccio Salutati, citando frecuentemente a Agustín, describe al mundo como *palestra temptationum, officina malorum, fabrica vitiorum, area tribulationum, lacus miseriarum, falsum gaudium et exultatio inanis, lacrimarum vallis.* (Palestra de tentaciones, oficina de los males, fábrica de los vicios, área de tribulaciones, lago de miserias, falsa alegría y exultación inmotivada, valle de lágrimas.) De aquí la divisa de Salutati: *Incipe diligere deum, odire mundum.* (Comienza a amar a Dios, y a odiar el mundo.) Cfr. sobre él la monografía de A. VON MARTIN (*Histor. Bibliothek*, Bd. 33).

Todo lo que de espantoso le ocurre al hombre antes del juicio final es considerado, por el cristiano, como una saludable medicina [70] para su perfección futura. En medio de los dolores y desconsuelos del terrenal valle de lágrimas sólo puede reparar en un único rayo de luz: en "gozar de Dios". Tal es lo que corresponde a la bondad del hombre en la tierra y que podrá alcanzar de un modo perfecto en el más allá.

El amor decide, finalmente, acerca de los bienes. Quien tenga justos sentimientos de amor no necesitará cuidarse de la bondad de sus acciones: *ama et fac quod vis*. Cuando nos preguntamos quién es un hombre bueno, no inquirimos por lo que él sabe o espera, sino únicamente por lo que ama. Pues el amor recto, es decir, el amor que corresponde a los valores verdaderos de las cosas, conduce por sí mismo a la recta fe y a la recta esperanza: *qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat*. La carencia de un recto amor (*caritas*) constituye la raíz de toda pecaminosidad. Agustín, como antes Orígenes, a quien invoca, identificaba la virtud con el amor ordenado: *virtus est ordo amoris*. Pero el objeto más digno de la voluntad es Dios [71]. Por tanto, la buena voluntad se encamina a Dios. *Bona voluntas Dei amor*. El hombre vive la experiencia del supremo amor de Dios en los raros instantes del éxtasis; en el abrazo de Dios, en el *amplexus Dei*, en el sentirse raptado por Dios, en el *rapi in Deum*.

Agustín les reconoce a los paganos obras naturalmente buenas y una moralidad natural, entendida como la realización de la ley puesta en todo hombre por Dios. Mas frente a la fe cristiana, es decir, al fin sobrenatural y trascendente, todas esas virtudes naturales que tienen por meta a lo terreno, son "brillantes vicios": *vitia sunt potius quam virtutes* [72]. Estos *splendida vitia* ("vicio" es la traducción pre-

[70] *Quidquid divinitus ante illud ultimum iudicium vindicatur, ad medicinam valere credendum est*, C. ep. Man. 1. (Cualquier cosa que sea vengada por influencia divina antes de aquel último juicio, debe estimarse que vale como remedio.)

[71] Esta identidad ya había sido expresada por Orígenes en su comentario al *Cantar de los cantares*, en el que se encuentra el pasaje citado por Agustín: *Ordinavit in me caritatem*. (Ordenó en mí la caridad). Orígenes aclara: *Dicitur autem contra ordinem esse inaliquo caritas, cum aut id diligit quod non debet, aut quod debet diligit, sed plus iusto diligit aut minus iusto. In isto ergo inordinata esse caritas dicitur: in illis vero qui . . . non declinant neque ad dexteram neque ad sinistram . . . ordinata est caritas et ordinem suum tenet*. (Pues se dice que la caridad es contra el orden, en algo, o bien cuando éste ama algo que no debe amar, o ama lo que debe, pero lo ama más de lo justo o menos de lo justo. Por lo tanto, se dice que en aquello hay caridad desordenada: pero en aquello que no se inclina ni hacia la derecha ni hacia la izquierda . . hay caridad ordenada que mantiene su orden propio.) SCHOLZ (pág. 44) es el primero en haber prestado atención a este pasaje.

[72] El pasaje entero (De civ., 19, 25) dice: *Proinde virtutes quas sibi habere tedetur, per quas imperat corpori et vitiis ad quod libet adipiscendum vet tenendum nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur virtutes, cum ad se ipsas referentur nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatae ac superbae sunt et ideo non virtutes sed vitia iudicanda sunt. Sicut enim non est a carne, sed super carnem quod carnem facit vivere, sic non est ab homine sed super hominem quod hominem facit vivere beate.* (Por lo tanto, si no ha referido a Dios las virtudes que parece tener para sí mismo, por las cuales gobierna el cuerpo y domina los vicios, para alcanzar o para mantener cualquier cosa, esas mismas virtudes son más bien vicios. Pues aun cuando algunos crean que son verdaderas y honestas virtudes cuando se refieren a sí mismas y no se buscan para una finalidad distinta, en ese caso son hinchadas y soberbias y no deben ser juzgadas por virtudes sino por vicios. Pues así como no proviene de la carne, sino que está por sobre la carne aquello que hace que la carne viva, así no deriva del hombre, sino que está sobre el hombre, aquello que hace que el hombre viva con felicidad.) En otro pasaje Agustín describió la virtud cristiana, en oposición con los epicúreos y estoicos, como la conducción de una vida referida a Dios: "El epicúreo decía: Para mí es bueno regocijarme con la carne. El estoico decía: Para mí es bueno regocijarme con el espíritu. El Apóstol dijo: Para mí es bueno depender de Dios". Al mismo tiempo, Agustín tuvo muchas palabras de reconocimiento para la bondad natural de los paganos. Lo admiraban las virtudes naturales de los antiguos romanos, tal como lo escribió en una epístola a Marcelino: "Los antiquísimos romanos fundaron y elevaron el Estado por sus virtudes aunque no tuvieron aquella verdadera veneración (*pietas*) del Dios verdadero y que los hubiera conducido, por medio de la devoción santificante, hasta la ciudad eterna. Pero observaban una especial probidad (*quandam sui generis probitatem*), lo cual les fué suficiente para la fundación, fomento y conservación de la ciudad terrenal. De este modo, Dios ha querido mostrar cuán valiosas son las virtudes civiles sin la verdadera religión, para que así se pueda ver que cuando ésta se añade los hombres llegan a ser ciudadanos de otra ciudad, cuyo rey es la verdad, su ley el amor y su medida la eternidad." (MAUSBACH, loc. cit., II, 263). Este pasaje manifiesta con plena claridad que para el padre de la Iglesia la mera moral terrenal, filosóficamente orientada "hacia el mundo", no bastaba al "verdadero" destino del hombre, iluminado por la luz del más allá, porque no se le presentaba como una moralidad "plena de valor".

cisa de la palabra latina) se suelen citar como algo característico del modo de pensar agustiniano [73]. Pero, en verdad, semejante expresión no se encuentra de un modo textual en los escritos del padre de la Iglesia. Sin embargo, dicha frase tiene algo del carácter sentimental de la ética agustiniana. Los estoicos están particularmente condenados, pues enaltecen el orgullo de la virtud, envanecida por el propio poder, y carecen de la *pietas*. Educan para que se llegue a la represión de los afectos vivientes y queridos por Dios, a una falta de lucha y a la postura propia de un actor. Los platónicos y neoplatónicos, al igual que todos los demás paganos, se encaminan a lo terrenal. La virtud verdadera y propia, la virtud cristiana, la capacidad que produce la "salvación" divina, tiene en cambio un fin trascendente, que es Dios; se fundamenta en la *pietas* divina y sin la gracia, sin la fe en Él y en su auxilio, es imposible [74]. Tiene por base al sentimiento de la

[73] Para la divisa *splendida vitia* (vicios brillantes) rige lo mismo que para el *credo quia absurdum* (lo creo porque es absurdo) de Tertuliano.

[74] El concepto del "bien" en riguroso sentido (sobrenatural, cristiano) fué expresado de un modo particularmente claro en las siguientes palabras, con las cuales Agustín se opuso al modo de pensar pelagianístico de Juliano: "(O), puesto que tú concedes que la bendición del incrédulo —la cual te parece que sería su bien— no conduciría a la salvación y al reino eterno, te diré cuál es mi opinión. Aquel bien del hombre, aquella buena voluntad y actividad, mediante lo cual únicamente obtiene un regalo eterno y es conducido al reino de Dios, jamás le tocaría

propia debilidad y de la necesidad de salvación. La voluntad humana está llamada a cooperar con la gracia. "Dios salva al débil; pero no lo salva contra su voluntad."

En este punto hay cierta contradicción entre la filosofía de la historia y la ética agustiniana. Mientras que allá dice que la salvación de la *massa damnata* se produce sin la cooperación y mérito del hombre, aquí apela a una concurrencia de la voluntad humana con la gracia divina [75]. Tanto en un caso como en otro existe un misterio inescrutable: ¿por qué algunos hombres se resisten a la gracia divina, por qué Dios no les confiere una gracia irresistible? La mala voluntad, el libre alejamiento de Dios y la entrega a los bienes finitos es, para Agustín, un hecho último, no susceptible de una más amplia explicación. Es un hecho tan originario como la libre decisión por el bien.

La gracia es proporcionada por la Institución de la salvación, por la Iglesia. Agustín desarrolla ideas heredadas de Cipriano († 258), al que alude expresamente. Cipriano [76] opone a los innovadores la afirmación siguiente: "No puede tener a Dios por padre quien no tenga a la Iglesia por madre". Fuera de ella no hay salvación alguna: *Salus extra ecclesiam non est*. Cipriano negaba el bautismo a los cismáticos y heréticos. Tampoco conocía una pertenencia simplemente interior de la Iglesia, tal como lo supone la teología de hoy [77], ni el dogma de los que se equivocan sin culpa. Tales hombres fueron identificados por él con los impíos en sentido material, y los consideró fuera de la Iglesia. Sus argumentaciones sobre la comunidad eclesiástica no tuvieron en cuenta la posibilidad de un extravío inocente de la Iglesia, que es la única que confiere la salvación. ¿Cuál es el puesto que Agustín ocupa en esta cuestión? También él considera a la Iglesia como la intermediaria, objetiva y querida por Dios, de la gracia salvadora de Cristo y como el Instituto de la salvación, instaurado por

en suerte sin la gracia divina, que es conferida por un intermediario entre Dios y el hombre. Todo lo que entre los hombres pueda parecer digno de alabanza lo tomas tú como una verdadera virtud, como obra buena y como algo libre de todo pecado. En lo que a mí concierne, yo sé que no actúa una buena voluntad; pues una voluntad incrédula e impía (*impia*) no es buena. Semejantes voluntades podrán ser para ti buenos árboles; pero basta que sean fecundos con respecto a Dios, para que no sean buenos". MAUSBACH, *loc. cit.*, II, 271.

[75] Este desacuerdo ha contribuido, presumiblemente, al hecho de que algunos escritores vean en Agustín un representante del determinismo y otros del indeterminismo. Ver más arriba, pág. 32.

[76] Cfr. B. POSCHMANN, *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian*. (Forschungen zur christl. Literatur-u. Dogmengeschichte, herausgegeben von Erhard und Kirsch, Bd. VIII.)

[77] El hecho de que teólogos católicos de nuestra época, como por ejemplo Mausbach, le concedan a un católico por nacimiento y educación la posibilidad de un apartamiento subjetivamente inocente significa una gran profundización psicológica en la proposición abstracta, según la cual, *extra ecclesiam nulla salus*. (Fuera de la Iglesia no hay salvación.)

Dios; pero advierte que una mera correspondencia exterior a la Iglesia, que un cristianismo simplemente nominal, no bastan en modo alguno para corresponder a la "prometida de Cristo", es decir, a la Iglesia. "Únicamente la Iglesia católica es el cuerpo de Cristo, cuya cabeza es Él mismo, el Redentor de su cuerpo. Fuera de este cuerpo el Espíritu Santo no confiere vida a nadie; porque como el apóstol mismo dijo, 'el amor de Dios se ha derramado en nuestro corazón a través del Espíritu Santo que nos es dado' ". Pero a esta concepción esencial se vincula una gran misericordia hacia todos los que fuera de la Iglesia aspiran de un modo auténtico a la salvación, lo cual se puede manifestar por el llamado deseo de bautismo, es decir, por "una verdadera revolución del corazón" o por el bautismo de sangre, es decir, por la muerte del mártir. Todo esto permite participar realmente de la salvación. Sólo por causas contingentes y externas, esos hombres no alcanzan a recibir el bautismo visible que, sin embargo, se exhibe en lo íntimo de ellos, *implicite*, o *explicite*, si ya participaban de la conversión al cristianismo. Por el sentimiento son católicos de corazón, miembros de una Iglesia espiritual, que sólo puede ser el sustituto de la visible en los casos de caídos inocentes [78]. También los injustamente excomulgados sólo se separan de un modo externo de la Iglesia y se mantienen en interior sociedad con ella, si es que soportan con paciencia la injusticia sufrida. "En secreto" los corona "el Padre, que ve en lo secreto".

La posición que Agustín ocupa en la cuestión de la conversión obligatoria, merece una atención particular. En un comienzo rechazaba toda obligación en cuestiones de fe: *ad fidem nullus est cogendus invitus*. (Más tarde, León XIII, en su encíclica, se apoyó en este

[78] En el *Sermo 4 de Jacob et Esau 11* considera que todos los hombres precristianos que se esforzaron por una vida virtuosa pertenecen a la comunidad cristiana: *Ecclesiam autem accipite, fratres, non in his solis qui post Domini adventum at nativitatem esse coepurunt sancti; sed omnes quodquod fuerunt sancti ad ipsam ecclesiam pertinente*. (Recibid a la iglesia, hermanos, no solamente en aquellos que comenzaron a ser santos después del advenimiento y natividad del Señor; sino que todos aquellos que fueron santos, pertenecen a la misma iglesia.) En otro lugar dice: "La cosa misma que hoy es llamada religión cristiana, existía ya entre los antiguos y jamás faltó desde el comienzo de la humanidad; desde que Cristo mismo apareció carnalmente la verdadera religión —que ya existía— recibió el nombre de cristianismo." (*Retr.* I, cap. 13). "Todos los justos, desde el origen del mundo, tuvieron a Cristo al frente de ellos. Pues creían en su futura aparición —sea *implicite* o, como Agustín lo admite en muchos pasajes, *explicite*, por una interior iluminación— tal como nosotros creemos en la llegada de un suceso real; y por la fe en Él han sido, como nosotros, salvados. Así, Cristo debió ser la cabeza de todo el Estado de Jerusalén, la cabeza de todos los creyentes, desde el comienzo hasta el fin y, al mismo tiempo, de las legiones y ejércitos de los ángeles; de este modo un Estado —bajo un rey o un emperador— podrá estar en feliz y eterna paz y salud, en alabanza sin fin a Dios y en bienaventuranza sin término". *Ev. in Ps. 36 sermo 3, 4*. MAUSBACH, *loc. cit.*, II, 301 ss. Cfr. también P. K. ROMEIS, *Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustinus*, 1908.

pensamiento de San Agustín.) Pero influído por los horrores donatistas, es decir, por todas aquellas experiencias que había tenido en las guerras africanas de religión, Agustín cambió de parecer. Por las buenas, el obispo no había podido lograr nada frente a los impetuosos sectarios. Trató entonces de alcanzarlo por otros caminos y se decidió, en principio, por la obligatoriedad, por la *terribilis disciplina.* Cuando las amistosas exhortaciones y enseñanzas son infecundas, cuando la *suadibilis doctrina* fracasa, debía entrar en vigor, según San Agustín, la intimación que se halla en el Evangelio de San Lucas: "¡Obligadlos a entrar!" (a los que se resisten), *compelle eos intrare!* Al obispo cristiano no lo conduce en esto el inmoderado y primitivo afán de dominar. Junto a la recomendación de semejantes medios coercitivos, salvaba el principio del amor cristiano [79]. Temía que una gran tolerancia obstruyera demasiado el camino de la conversión. También él tiene la bienintencionada convicción del sacerdote que cree poseer, él y su iglesia, la única fe capaz de salvar, y por eso dice: "¿Qué otra muerte más espantosa podría amenazar al alma sino la de la libertad del error?" (*Ep.* 105, 10.) Por eso, se le ocurre que es un castigo en absoluto justo e inobjetable (*iusta percussio*) el que corresponde al enemigo apóstata de la Iglesia o a sus "desertores". Esos "altaneros" —como los llama con Eusebio— perturban la paz y la concordia (la *concordia catolicae fidei*). Heréticos vencidos por el diablo apartan de Dios y de la Iglesia a innumerables inocentes y, por eso, son mucho más peligrosos que los no-cristianos: *peior est utique desertor fidei et ex desertore oppugnatur eius effectus quam ille qui non deseruit quod non tenuit* (de civ. XXI, 25) [80]. En virtud de tal punto de vista y de tal comportamiento —que esperaba un apoyo del Estado en la persecución de la Iglesia contra los heréticos— Agustín llegó a ser el creador ideal de la posterior política obligatoria de la Edad Media, el "primer dogmático de la Inquisición", como se lo ha llamado por este motivo.

Como maestra divina, la Iglesia está llamada a juzgar también acerca de lo permitido o prohibido moralmente, es decir, acerca de la ley divina. Una violación de esta ley, en el pensamiento, en la palabra o en la acción, constituye la esencia del pecado: *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei.*

[79] En otra ocasión, en una epístola a los habitantes de la ciudad de Madaura, Agustín, con un "inexpresable temblor del corazón", los conjuraba a adherirse a la Iglesia. "Temblaba" por la salvación de aquellos a quienes había manifestado expresamente las razones de la verdad del cristianismo, porque estaban en peligro de acarrear sobre sí el mayor de los pecados: resistir a la verdad conocida. MAUSBACH, loc. cit. II, 322. Cfr. además W. THIMME, *Agustin. Sein Lebens-und Charakterbildnis auf Grund seiner Briefe,* 1910.

[80] Desde otros puntos de vista, Agustín consideró al hereje como un factor educativo, porque le daba una ocasión a la Iglesia para que ejercitara la paciencia y el amor al enemigo, fomentara el trabajo apologético y aclarara la propia doctrina. *De civ. Dei* XVIII, 51.

Entre las numerosas investigaciones particulares de Agustín sobre la virtud y el vicio, sólo destacaremos dos. En primer lugar, su posición con respecto a la mentira. El resultado final de sus largas meditaciones fué el de un total rechazo de cualquier forma de falsedad, incluso de la mentira necesaria. En segundo lugar, la cuestión, más difícil, acerca del grado de estimación que la vida sexual encontró en Agustín. Con penetración extrema aplicó su pensamiento a este problema. Él, que precisamente en este punto había luchado tan angustiosamente con el lado oscuro de su propia naturaleza, con "la perdición que reside en la carne", sabía por propia experiencia cuán fácilmente se cae aquí en el desequilibrio y en "el naufragio" del espíritu en lo sensible (*mentis quaedam submersio*). Como teólogo cristiano, carga todos estos riesgos en la cuenta del pecado originario. Por la primera culpa de Adán la naturaleza humana no se ha corrompido desde la raíz, pero sí se ha debilitado. Debe padecer los efectos que implican los pecados habituales y que en el dominio sexual traen los peores peligros y tentaciones. ¡Que nadie se enorgullezca aquí, en medio de tan numerosas tentaciones, de su pureza! Todos están, por decirlo así, en equilibrio lábil, en constante peligro de caer en el desorden [81]. El deseo desordenado, la *libido,* se añadió al impulso de propagación sólo después de la caída de Adán en el pecado [82]. En la propagación ideal únicamente actuaba la voluntad y faltaba el deseo sensual. Pero sería errónea la opinión de

[81] Agustín distingue claramente entre los excitantes involuntarios al "mal placer" (*concupiscentia*) y el acuerdo voluntario a los mismos. Sólo los últimos fundamentan el pecado. Únicamente se peca por la voluntad (*Retr.* I, 15). En el *Sermo* 155, 9, de acuerdo con las palabras de Pablo, pregunta: ¿"Qué significa actuar según la carne? Asentir a los deseos carnales. ¿Qué significa actuar según el espíritu? Ser asistido en la razón por el espíritu y no obedecer a los deseos de la carne. Así se cumple en nosotros la ley y la justicia de Dios. Pero sigue existiendo la lucha contra la carne; pues, si bien el pecado está anulado (por ejemplo, el pecado originario por el bautismo), la debilidad subsiste. Reside en nosotros y nace el deseo no permitido que atrae el placer. ¡Lucha, resiste, rehusa tu asentimiento; así se cumplirá el mandato que dice no persigas a tus deseos! Aun cuando se introduzcan furtivamente, aun cuando arrebaten al ojo, al oído, a la lengua, a los fugitivos pensamientos, no debemos dudar de nuestra salvación. Para eso recemos todos los días: Perdónanos nuestras deudas". MAUSBACH, *loc. cit.* II, 215.

[82] Según la interpretación de MAUSBACH (*loc. cit.*, II. 175) "Agustín no quiere decidir si en el cumplimiento del matrimonio ocurre lo que hoy llamamos placer sexual"; esta particular especie de placer sensible "esa, por el momento, problematizada, porque es más arriesgada que cualquier otra y porque necesariamente implica el autodominio moral del espíritu. Sin embargo, como ya ha sido notado, no quiere hacer de esto un punto de conflicto, no quiere ver en el placer y en el deseo mismo el 'mal de la concupiscencia'. Ambos pueden haber existido en el paraíso; pero, en todo caso, no habrán formado —como ocurre hoy, aún entre los justos—, un momento de inquietud interior, de lucha continua y de debilidad vergonzosa. Agustín se satisface con no reconocer al placer sexual como *vitium* o *malum;* sólo que entonces se debe conceder que, en virtud del pecado, es defectuoso, *vitiato* y que por su desobediencia al espíritu es un *malum* o un *vitium*".

que Agustín haya sido un enemigo sistemático de estas cosas, en cualquiera de sus manifestaciones. Hace una gran diferencia entre la bondad del matrimonio y la "enfermedad" o la "maldad" de la *concupiscentia*. Lo que combate como pecado es, simplemente, el placer "malo", la *libido* o *inobedientia carnis*, es decir, el despliegue desordenado del impulso sexual. El hecho de que "la carne quiere lo contrario de lo que el espíritu desea", de que la *carnalis concupiscentia* se subleva contra la *concupiscentia sapientiae*, se le muestra como un repudio al "recto orden". Pero, en principio, no es enemigo del matrimonio. En un tratado especial (*De bono coniugali*) combatió la concepción de que el matrimonio sólo sea un mal menor. Dios mismo, dice Agustín —*De civ. Dei* XII, 28—, ha querido el matrimonio, puesto que creó a la mujer con la costilla del hombre. El matrimonio que Dios bendijo es anterior a la caída en el pecado: *donum nuptiarum Deus ante peccatum hominis ab initio constituit* (XIV, 32). Por tanto, junto al placer "malo" existe un placer "bueno", agradable a Dios —si nos es permitido expresarnos en el sentido de Agustín. Pero, según él, no debe ser un fin en sí mismo ni ser admitido *propter delectationem carnis;* al contrario, se tiene que subordinar al fin espiritual y ético de la razón. Las relaciones sexuales fuera del matrimonio, así como un matrimonio que no se apoye en la reflexión cristiana, sino en la inclinación a lo meramente sensual, no encuentran gracia alguna ante sus ojos. ¿Cómo, de otro modo, hubiera podido ser el discípulo del apóstol Pablo? Como tal prefirió —en virtud de Dios y no por algún motivo terrenal— a los que optan por la vida célibe y dedicada a la contemplación. También en este punto se muestra el predominio de la perspectiva del más allá.

Pero además, y precisamente en su ética, Agustín anuncia la idea de un sistema cristiano y terrenal de la cultura. Quien por vocación esté destinado a la actividad terrenal, y la ejercite con recta reflexión, realizará una obra agradable a Dios. Todos los bienes de la tierra, cuando están cultivados con amor ordenado, merecen una valoración positiva. Y tal cultivo es ordenado cuando se refiere al destino particular y trascendente del hombre. Ningún bien de la tierra tiene valor propio o finalidad en sí mismo. Lo terrenal únicamente alcanza valor por referencia a lo supraterrenal, a Dios. Sólo la virtud encaminada a aquel fin, que es el bien supremo del hombre, constituye la verdadera virtud (*vera virtus*) [83]. Cualquier otra capacidad natural se sustrae, por así decirlo, al contenido metafísico y es una apariencia inesencial. Lo mismo rige para la ciencia natural. En cuanto está al servicio de la aclaración de

[83] *Non est bonum nisi cum fit secundum fidem summi boni qui Deus est.* De civ. XV, 20. (No es bueno sino cuando se hace según la fe del sumo bien que es Dios.) La forma fundamentalmente "idealista" de éste y de otros pasajes semejantes se encuentra también en pensadores que, por el contenido, están muy lejos de la imagen del mundo de nuestro padre de la Iglesia. Citemos como ejemplo las siguien-

la causa última, de Dios, es moralmente valiosa. Pero sin esta referencia es perfectamente frívola. Y cuando se aparta del espíritu de amor, lleva a la soberbia: *scientia sine caritate inflat.* El verdadero filósofo ama a Dios: *verus philosophus est amator Dei.* Los sistemas ateos —a los que Agustín no considera dignos de refutación alguna— ya están corrompidos, por esa razón, en su germen mismo.

La revelación divina está por encima de todo saber humano. El cristiano, sin filosofía alguna, conoce a Dios como creador del mundo y dispensador de la gracia, por medio de las Sagradas Escrituras. Sin el magisterio divino (*magisterium divinum*) el frágil espíritu humano (*infirmitas mentis divinae*) naufraga en el error [84]. En tales manifestaciones, menospreciadoras del conocimiento filosófico-natural que en contraste con la primera parte de la obra sobre la ciudad de Dios se encuentran principalmente en el libro 18, en el que considera a los filósofos como pertenecientes *a la daemonicola civitas* —porque favorecen el dominio del diablo— existen añadidos que arriesgan, por su desdén extraño y enemigo del mundo, a la ciencia humana y la actividad de la cultura en general. Frecuentemente entre la negación del valor propio de las cosas terrenales y una actitud de indiferencia ante ellas, no hay gran distancia. También en este punto, tuvo la posición de Agustín una típica significación para la posteridad. A lo largo de toda la Edad Media, la extrema negación del mundo fué una corriente subterránea que se oponía, con gran desconfianza, indiferencia y desprecio, a toda actividad cultural en la tierra.

Afirmar que apenas haya un pensamiento, en toda la teología y filosofía medieval, que de algún modo no se reduzca a Agustín (Sell) no es, en absoluto, exageración alguna. La historia de la escolástica, en relación con su contenido subjetivo, es la historia de una comprensión de Agustín. Su espíritu es el que fué introduciendo, una y otra vez, nueva sangre y actividad vital en las venas de la escolástica, cada vez que ésta corría el riesgo de secarse. En Agustín y en sus continuadores se elevó constantemente un tipo de místico-platónico, frente a la omnipotencia del intelectualismo aristotélico. Lanfranco, en el

tes palabras de J. G. Fichte: 'El amor, el amor verdadero y no el mero deseo fugaz, nunca se adhiere a lo transitorio, sino que únicamente se despierta, inflama y calma, en lo eterno." (VIII, 383). Nietzsche habló una vez de "la invisible intención santificante" sin la cual el amor a un hombre "sería una de tantas necedades". *Jenseits von Gut und Böse,* Aphor. 60.

[84] *Homo ne ipso studio cognitionis propter humanae mentis infirmitatem in pestem alicuius erroris incurrat, opus habet magisterio divino cui certus obtemperet et adiutorio, ut liber obtemperet.* De civ. Dei XIX, 14. (El hombre, en su mismo afán de conocimiento, para no incurrir en algún funesto error a causa de la debilidad de la mente humana, tiene necesidad de un magisterio divino al que pueda obedecer con seguridad, y de una ayuda para obedecer libremente.) *Divinae auctoritati humana cedat infirmitas.* Loc. cit., X, 31. (Ceda la debilidad humana a la divina autoridad.)

siglo XII, expresó una de las más extendidas convicciones cuando elogió a Agustín como la *Ecclesiae columna et firmamentum veritatis* [85].

3. EL OCASO DE LA PATRÍSTICA

Entre los escritores griegos, que sucedieron a Agustín, es digno de mención, en primer lugar, el obispo N e m e s i o (alrededor de 450), autor de un libro sobre la naturaleza del hombre que en el siglo XI fué traducido al latín por Alfano, un médico de Salerno y más tarde abate de Monte Cassino, y que hasta el siglo XVI había sido atribuído a G r e g o r i o d e N i s a. Los escolásticos tomaron con preferencia como jefe del libre arbitrio a este último, en cuyo caso se hablaba, en verdad, de Nemesio. En sus argumentaciones sobre el libre arbitrio, sobre lo voluntario e involuntario, la *hekusión* y la *akusión*, Nemesio concuerda textualmente con Aristóteles [86]. También para la defensa de una sustancia anímica, esencialmente diferente del cuerpo, se apoya en el Estagirita [87].

De gran influencia sobre la posteridad fué el P s e u d o - D i o n i s i o A r e o p a g i t a. Con esta designación se encubre el autor de muchos escritos pertenecientes al fin del siglo V o comienzos del VI. Trató de realzar la autoridad de dichos escritos atribuyéndolos al discípulo de Pablo, mencionado en los Hechos de los Apóstoles y supuesto primer obispo de Atenas. Pero modernas investigaciones [88] —por el descubrimiento de concordancias en parte textuales entre estos escritos y los neoplatónicos— han puesto de manifiesto el error en que había incurrido toda la Edad Media. El resultado de tales investigaciones fué de que verosímilmente Siria, la patria de un Pseudo-Clemente y de un Pseudo-Ignacio, haya sido también la del Pseudo-Dionisio. Con él nos sale al encuentro una personalidad que, como ningún otro escritor cristiano anterior o posterior, ha puesto su especulación al servicio del neoplatonismo. Es frecuente encontrar en sus escritos expresiones textuales de Proclo. También las obras de Filón y la literatura hermética, parecen haber influído sobre Dionisio. Todo su esfuerzo se encamina, en realidad, a traducir en lenguaje neoplatónico los pensamientos bíblicos, para lograr así una síntesis de helenismo y cristianismo. E r í g e n a tradujo los escritos del A r e o p a g i t a al latín y de este modo los trasmitió a la escolástica.

[85] Cfr. también A. HARNACK, *Was verdankt unsere Kultur den Kirchenvätern?* (Aus Wissenschaft und Leben, Bd. II).

[86] Véase VERWEYEN, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, 1908. pág. 30 y ss.

[87] DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius* (Baeumkers Beiträge, Bd. I).

[88] HUGO KOCH, *Pseudo-Dionysius Aeropagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, 1900. (Forsch. z. christl Literatur-u. Dogmengeschichte, herausgegeben von Ehrhard un Kirsch, Bd. I, 2 u. 3).

El libro *De divinibus nominibus* —de un modo precisamente neoplatónico y, al mismo tiempo, en acuerdo con expresiones bíblicas— designa a Dios como un ser elevado por encima de todo nombre, por lo cual el hombre sólo posee un conocimiento negativo. Por eso se habla de una teología negativa. Su sentido culmina en la circunstancia de que se tiene que negar toda determinación finita de la infinitud que, como tal, es incognoscible. A esta *apophasis* se le opone la *kataphasis* que determina a Dios como el Uno trascendente. Sabemos mejor lo que Dios no es que lo que positivamente es. Las negaciones sobre el ser de Dios son verdaderas; las afirmaciones, en cambio, inauténticas e inadecuadas, como se dirá más adelante. Como ya antes lo había hecho Orígenes, Dionisio combate con ahinco las representaciones antropomórficas. Ante lo supremo sólo conviene una callada veneración. Aquí fracasa todo lenguaje. Por esta exigencia concuerdan, por así decirlo, el acorde fundamental de Proclo y Dionisio. Tal exhortación ya nos sale al encuentro en algunos padres de la Iglesia; por ejemplo, en Gregorio de Nisa [89]. Las palabras del poeta, que nos exigen dejar en paz a lo inescrutable, tienen, en realidad, el mismo sentido.

Otro escrito de Dionisio, *De Theologia mystica*, trasmitió a la posteridad el concepto neoplatónico del é x t a s i s y fecundó las ulteriores teorías de la mística. Donde el conocimiento fracasa, el éxtasis, con su docta ignorancia —*docta ignorantia*— proporciona la suprema unidad con la divinidad. Platón ya había dicho que la virtud es una semejanza del alma con Dios; Filón y Plotino hablaban de una identificación del alma con Dios y el neoplatónico Proclo fué todavía más lejos en sus expresiones. Habla directamente de una deificación (*theiosis*) del hombre; y lo mismo hizo, bajo su influjo, el Pseudo-Dionisio. Cada ser alcanza, de acuerdo con su grado de ser, su deificación, un *analogos theiosis*. Erigena tradujo estos y otros giros semejantes con la palabra *deificatio*. Desde entonces esa expresión se mantiene en la mística cristiana.

J u a n D a m a s c e n o vivió aproximadamente un siglo más tarde que Dionisio (siglo VIII). Se lo podría llamar el Agustín de Oriente. Su principal obra compilatoria, un fundamento importante de la teología medieval, investiga la "fuente del conocimiento" (*pege gnoseos*). En Occidente no fué conocida hasta el siglo XII, al que trasmitió numerosas sentencias y pensamientos de los padres griegos de la Iglesia e importantes elementos de la psicología y la ética aristotélica. Un lugarteniente de Barbarroja, Ricardo Burgundo de Pisa, ofreció una traducción latina, que Pedro Lombardo empleó en la redacción de sus sentencias. La tercera parte de esa obra, citada como la *fidei orthodoxa*, constituyó una alta autoridad para la Escolástica en lo to-

[89] DIEKAMP, *Die Gotteslehere des hl. Gregor von Nissa*, 1896. H. KOCH, *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nissa* (Theol. Quartalschrift, 1898).

cante al libre arbitrio, que Juan de Damasco discutió con argumentos casi textuales de Nemesio, es decir, de Aristóteles. Su principio: *Brutum non agit, sed agitur*, el animal no actúa (por libre autodeterminación) sino que es impulsado a la acción, nos sale al encuentro en cada uno de los escolásticos que trataron este problema. También la fórmula, posteriormente popularizada por Pedro Damiani, según la cual la filosofía y todas las ciencias profanas son siervas de la teología, se encuentra en Damasceno, y con anterioridad a él, en la patrística griega, en Clemente de Alejandría y Gregorio de Nacianzo, así como también en Filón.

Finalmente, unas pocas palabras sobre los escritores latinos de la época postagustiniana. Entre ellos encontramos a Claudiano Mamerto que defendió la incorporeidad del alma, la cual está presente en todas las partes del cuerpo, tal como Dios lo está en cada parte del mundo; a Marciano Capella, que influyó en la cultura de la Edad Media por su manual de las *Septem artes liberales*. Escribió una especie de introducción a la teología con el título de *Institutiones divinarum et saecularum lectionum* y además defendió en un escrito la sustancialidad del alma. A Isidoro de Sevilla, autor de una enciclopedia en veinte libros que contenía una colección de pasajes de los padres que fué el modelo para las sentencias preferidas en la Edad Media; a Beda Venerabilis, digno de mención por su *Historia ecclesiastica gentis anglorum*.

Más conocidos que los citados, son otros dos nombres. En primer lugar Boecio († 525) que, con anterioridad al siglo XIII, fué casi la única fuente del aristotelismo. Es el traductor y comentador de los escritos lógicos de Aristóteles y de la introducción a la teoría aristotélica de las categorías que proviene de Porfirio. También fué el creador de la terminología escolástica en latín. A través de Boecio, la lógica aristotélica alcanzó alta significación para la cultura formal de la Edad Media e introdujo en ella, al mismo tiempo, muchos elementos de la psicología y de la metafísica aristotélica. Consideraba que Aristóteles era el "último romano", el *philosophus omnium rerum sollertissimus;* la suma autoridad para el dominio del conocimiento natural: *nos auctoritati aristotelicae servientes id quod ab illo veraciter dicitur, adprobamus*. En la cárcel Boecio escribió sus libros, tan reiteradamente comentados en la Edad Media e infaltables en toda biblioteca conventual o catedralicia, *de consolatione philosophiae*, por los cuales no sólo se conservaron muchas definiciones filosóficas [90] sino también

[90] Las definiciones más importantes de Tomás de Aquino, tomadas de Boecio, dicen: *Aeternitas est igitur interminabilis vitae tota simul et perfecta posessio. Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit. Fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam Providentia cuis quaque nectit ordinibus.* (La eternidad es, pues, la entera y al mismo tiempo

elementos del neoplatonismo y de la ética estoica. Sus *Opuscula sacra*, finalmente, influyeron de modo notable sobre el método y la teología escolástica. Están dominados por la aspiración —de acuerdo con Agustín y auxiliado por la lógica y la metafísica aristotélica— de penetrar especulativamente en las doctrinas de la fe. Por eso, Boecio puede muy bien ser designado "el primer escolástico".

En segundo lugar, Alcuino († 804). Vivió en la corte de Carlomagno, en cuyas escuelas introdujo las siete artes liberales, es decir, el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *cuadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música). El fin de las *Septem artes liberales*, especialmente de la dialéctica, debía ser propedéutico: una preparación para la comprensión de las Sagradas Escrituras y un adiestramiento para la defensa de las verdades de la fe. Alcuino, de acuerdo con Cicerón, definió a la filosofía como el conocimiento de las cosas humanas y divinas en la medida en que ello es posible al hombre. El discípulo más importante de Alcuino fué Rhabanus Maurus († 856). En los veintidós libros *De universo* creó una enciclopedia positiva de todo el saber teológico y profano de la época. Su obra didáctica *De clericorum institutione* le confirió el honroso título de *primus praeceptor Germaniae*. Reunió con solícito cuidado versos de Lucrecio y él mismo trató *de rerum natura*.

El primer pensador que volvió a construir un sistema filosófico-teológico de la concepción cristiana del mundo, según el modelo de Agustín, fué Juan Escoto Erígena.

perfecta posesión de una vida interminable. La beatitud (o felicidad) es un estado perfecto por la reunión de todos los bienes. La providencia es la misma razón divina establecida en el supremo regidor de todas las cosas, la cual dispone todo. El destino es una disposición inherente a las cosas cambiantes, por medio de la cual la Providencia vincula cada cosa a sus propios planes.)

PARTE PRINCIPAL

LA ESCOLÁSTICA

1. CONCEPTO Y SIGNIFICACIÓN HISTÓRICA DE LA ESCOLÁSTICA

I

En amplios círculos, la filosofía medieval sigue siendo un objeto de estudios y de conocimientos histórico-filosóficos sumamente descuidado. En lecciones académicas es pocas veces tratado y cuando se lo considera no se lo hace con detalle. Es frecuente que en los textos aparezca sólo como apéndice y de que se argumente que la Edad Media no ha de ser seriamente considerada dentro de la filosofía general. El prejuicio y la unilateralidad de Prantl, el historiador de la lógica de Occidente, sigue actuando todavía. Hechizados por su concepción, muchos suponen que en la Edad Media no ha habido ninguna filosofía "propiamente dicha", que sólo existió la lógica formal y la teología. La escolástica es para ellos un signo de mal agüero, una inscripción fatal. Llamarle escolástico a alguien es, para muchos, una infamia científica. ¿A qué se debe esto?

Según una indicación de Diógenes Laercio, el nombre "scholastikós" se encontraba ya en una carta de Teofrasto a un alumno suyo. En la temprana Edad Media *scholastici* eran los maestros —y ocasionalmente también los alumnos— de las *septem artes liberales*, que comprendían el *trivium* y el *quadrivium*. Más tarde, el nombre *scholasticus* sirvió para designar a todos los que se dedicaban escolarmente a la teología y a la filosofía, es decir, a todos los maestros y alumnos de las universidades agregadas a las escuelas conventuales y catedralicias. Pero las universidades estaban esencialmente dominadas por la teología. En este sentido, la palabra escolástica alude, e n p r i m e r l u g a r, al ejercicio medieval de la enseñanza, tal como se cumplía entonces: en el más estrecho contacto con la teología y controlado continuamente por ella. Ahora bien, la teología medieval fué abandonada

por muchos, e incluso por la mayoría, de los conductores de la Edad Moderna. La consecuencia natural o el fenómeno concomitante de esto fué el rechazo de la Escolástica. Desde este punto de vista, un escolástico es —todavía hoy— el erudito que acepta los principios fundamentales del modo medieval de pensar y, en especial, la subordinación de la ciencia a la doctrina de la Iglesia.

Junto a esto, en segundo lugar, a la palabra escolástica se le adhiere la significación de un método general y formal, tal como lo expone la llamada filosofía conceptual de la Edad Media. Wundt ha dicho una vez, que el procedimiento escolástico consiste "en primer término en considerar que la tarea principal de la investigación científica es hallar un fijo esquematismo conceptual aplicado de un modo uniforme a los más diversos problemas y, en segundo término, en poner un desmesurado valor sobre ciertos conceptos universales y por consecuencia sobre los símbolos lingüísticos que designan a esos conceptos. Por todo lo cual, un análisis de las significaciones de las palabras y, en los casos extremos, una sutileza conceptual y un verbalismo sustituye a la investigación de los hechos reales, únicos de que se abstraen los conceptos". Otro escritor del presente (dedicado a cuestiones de filosofía natural), emplea la palabra escolástica para designar el procedimiento que consiste "en buscar el conocimiento a partir de meras divisiones artificiosas de conceptos". (Bavink). Un conocido lexicógrafo de la filosofía caracteriza al método escolástico (escolasticismo) "por la sutileza del análisis verbal y conceptual y las definiciones: por la desmesurada amplitud de lo abstracto-conceptual, de lo verbal, en lugar de la observación de los hechos y de las experiencias en general". (Eisler.)

Los primeros pensadores y naturalistas de la Edad Moderna le dieron a la palabra escolástica la misma significación accesoria. Se opusieron a las meras "cualidades ocultas" o *qualitates occultae*, por las que la escolástica decadente tenía predilección, ya que encontraba en ellas una cómoda almohada para su perezosa razón. Antiescolástica es, en cambio, aquella dirección recomendada por Bacon, cuando exigía una imparcial *interpretatio sine anticipatione mentis*.

Otros pensadores de la Edad Moderna le confirieron a la palabra escolástica la significación de una inútil sutileza. En su *Treatise*, Hume dice que todas las razones demostrativas aducidas contra la posibilidad real de los puntos matemáticos son "puras sutilezas escolásticas, indignas de nuestra atención". Un residuo actual de semejante concepción —que identifica escolástico con sofístico-dialéctico y con hueca verbosidad— se revela en una frase como la siguiente, tomada de un artículo sobre la guerra mundial: "¡La cosa es inmortal, sólo el individuo muere! He aquí un pensamiento en extremo simple y libre de toda escolástica."

Kant identificaba Escolástica con sequedad. En el prólogo a

la primera edición de la *Crítica de la razón pura* advertía que, debido a la magnitud del tema y a la multitud de objetos que por sí mismos extenderían demasiado la obra, era natural que se redujese a una "exposición seca y escolástica" y que evitase todo ejemplo aclaratorio.

Para otros, la Escolástica se les presenta como símbolo de una osificación. Hauck, el historiador de la Iglesia, afirma que la época de la Escolástica fué la de la instrucción espiritual de la Edad Media; pero que la teología, dominada por el método escolástico, se había condenado a una "duradera infecundidad". Lo mismo opina Karl Joël en su espiritual libro *El alma y el mundo*: la Edad Media murió con la Escolástica. Y también a nosotros, continúa, "nos amenaza la muerte espiritual por la Escolástica, y no sólo no vemos el peligro porque seguimos arrastrando, como sonámbulos, conceptos tradicionales e ignoramos hasta dónde nos llevará el camino trillado, sino también porque carecemos de una visión de lo que madura y reverdece a nuestro alrededor. No encontraremos un nuevo camino hasta que no seamos como los niños. Y por eso queremos rechazar todo lo trasmitido, toda la sabiduría de gabinete; queremos, sin intérprete ni intermediario, mantener un secreto diálogo con nuestra alma; queremos librarla de la pesada y rica vestidura con que el cuerpo de las convenciones la cubre; queremos mirarla al descuido y preguntarle ingenua e íntimamente: ¿quién eres?"

También Kant tuvo que soportar el reproche de haber abierto el camino para una nueva escolástica. Hamann, el Mago del Norte, le escribió a Herder, el 14 de abril de 1785: "Que Kant es una de nuestras más penetrantes inteligencias, es algo que incluso tienen que concederle sus enemigos; pero, desgraciadamente, esta sagacidad es su demonio malo, casi como lo fué para Lessing: pues una nueva escolástica y un nuevo papado son los dos oídos de Midas de nuestro *saeculi* dominante". En Hamann, el místico y filósofo del sentimiento combatían el intelectualismo del criticista sistemático. Así como en la Edad Media la Escolástica había encontrado su polo opuesto en la mística, también hoy la experiencia mística e irracional del mundo se subleva contra la presión del intelecto. Jatho —que a su modo pretendió librar la interioridad de la experiencia de Dios del intento eternamente estéril de un conocimiento de la divinidad— arrojó a sus enemigos, a los que se rigen por un patrón de medida intelectual, la objeción de profesar una escolástica teológica. En general no es extraño que en las más diversas conexiones nos encontremos con el reproche de ocupar nuestro tiempo "con el ocioso juego de escolásticos trastos formales". No tiene importancia, en este lugar, establecer hasta qué punto semejante objeción correspondería a ciertas manifestaciones de la filosofía actual, por ejemplo, a la de la escuela de Marburgo. Tampoco examinaremos ahora el reproche general de que "en las actividades de la

actual universidad se encuentra todavía una increíble multitud de escolástica de la más estéril especie." (Ostwald.)

La palabra escolástica, finalmente, tiende a designar todos los errores posibles del método científico. Así, por ejemplo, en el libro de G. F. Steffen, titulado *El fundamento de la sociología* (1912), se dice que la ciencia debe ser una búsqueda del saber, espiritualmente libre y desprovisto de supuestos, de toda la realidad "y no una determinada escolástica que obliga a interpretar la vida conforme a un método científico que sólo podría ser justo si la vida fuera tan inerte o la conciencia tan inconsciente como una piedra, un flúido o un gas".

Pero no todos los espíritus modernos comparten este desprecio por la Escolástica. Muchas expresiones de notables investigadores del presente revelan una alta estimación y un relativo reconocimiento de la actividad espiritual de la Edad Media. H a r n a c k se asombra ante la ciencia medieval porque "revela una poderosa prueba de la ocupación del pensamiento y una energía para someter todo lo real y valioso al espíritu como quizá no se encuentre en otra época". Si se parte de sus premisas, los problemas de la escolástica "no son artificiales, y quien se atreva a seguirlos encontrará en ellos el testimonio de la energía científica". S e e b e r g elogia a la pasada Escolástica "porque puso ante los ojos el fin supremo del conocimiento humano y porque se esforzó por alcanzar esa finalidad con una asombrosa e infatigable sagacidad, acudiendo a todos los medios de conocimiento que estaban a su alcance". Es dudoso de que "a pesar de haber trascurrido quinientos años, se puedan encontrar en el siglo XIX tantos teólogos originales como nos presenta el siglo XIII". Desde un punto de vista puramente histórico, E u c k e n valora, no obstante su esencial oposición a ella, "a la obra de Santo Tomás por el significado que tuvo en su época y por su fecundidad, puesto que a través de los siglos contribuyó a dar consistencia a la vida y disciplina a los espíritus". P a u l s e n —el historiador de la enseñanza erudita en las escuelas y universidades alemanas desde el ocaso de la Edad Media hasta el presente— considera que el método medieval de la disputa "es un medio excelente para lograr seguridad en lo apropiado por el saber y para el ejercicio y el empleo de lo conocido"; opina que es "un instrumento para apropiarse y acrecentar la presencia del saber y para lograr destreza en la concepción rápida y segura de los pensamientos ajenos y sus relaciones". Tiene razón cuando admite "que en ambas características la sabiduría medieval poseía una virtuosidad que es difícil de encontrar en el presente".

Por otra parte existen pensadores católicos que conscientemente se adhieren a la esencia de la Escolástica, a la subsistencia permanente de la verdad de una *philosophia perennis;* pero que, sin embargo, han sometido las manifestaciones medievales a una crítica penetrante.

S c h e l l ataca al modo escolástico de pensar —Feldner le re-

procha lo mismo [91] —porque "carece de todo sentido para el devenir y porque sólo se atiene al ser"; y porque "únicamente tiene sentido para la posesión y no para la adquisición, para la plenitud de contenido y la estable calidad y no para la acción y los modos de su realización". Frente a este culto de la forma habitual "la dirección realista-empirista de la Edad Moderna acentuó el valor del devenir y del actuar, de la acción y de la evolución, hasta llegar a la más extrema unilateralidad". También E r h a r d le reconoce a la Edad Media "conquistas de valor permanente". Ve en ella "el producto de un trabajo espiritual, soportado por la conducción de motivos altamente éticos y religiosos puestos al servicio de la aprehensión de los contenidos eclesiásticos de la fe, mediante la razón humana." Del mismo modo considera que el apogeo de la escolástica no es "la culminación de la teología en general, puesto que ella es el producto de una época determinada y no puede, por tanto, tener en sí mismo carácter absoluto". Encuentra que su unilateralidad está en "el predominio de los intereses especulativos", la cual trajo aparejada la negligencia de la teología positiva o histórica.

Atendiendo al tan extendido recelo contra la Escolástica, resultan extrañas y sorprendentes las palabras con que el hegeliano A. L a s s o n presenta su edición alemana de la *Metafísica* de Aristóteles: "Me parece que si en la actividad moderna se pusiera un poco más de escolástica sería algo extraordinariamente ventajoso." Como complemento añadiremos que la tradición escolástica en la filosofía actual no ha muerto de manera alguna. B o l z a n o, que en su época —próxima a Hegel— no alcanzó un pleno reconocimiento, es hoy cada vez más apreciado. Otro tanto ocurre con B r e n t a n o, bajo cuyo signo

[91] *Jahrbuch für Philosophie u. speculative Theol.*, Bd. 18. Baeumker comparte la concepción de Schell: "A la Edad Media le falta un s e n t i d o h i s t ó r i c o propiamente dicho. Más que en la consideración de lo particular y personal, vivió en la abstracción y en lo universal y la concepción histórica del devenir no tuvo valor alguno si se la compara a la deducción conceptual del contenido de lo pensado. Seducida por la validez eterna de las verdades abstractas e intemporales consideró, desde el comienzo, que el producto del desarrollo histórico es lo efectivamente existente. Mucho de lo que poco a poco se fué configurando en las ideas e instituciones, en los dominios políticos, eclesiásticos y otros, volvió a ser proyectado al pasado. Cuestiones que se deben resolver históricamente fueron decididas desde arriba, por una deducción conceptual. La crítica histórica falta todavía casi en absoluto; en los hechos presumiblemente históricos se apela a las más extrañas explicaciones. Algunos, por amor a la propia teoría, no temen acudir a ficciones o, incluso, a falsificaciones. Habría quien creyera en ellas. La concepción filosófica de la Edad Media es, como la de la Ilustración, ahistórica. Tampoco tiene sentido alguno para la justificación relativa o para la valoración del trabajo espiritual del pasado, valor éste que puede pertenecer también a lo imperfecto y unilateral de lo que fluye. Tanto en teología como en filosofía prefiere medir todas las cosas con criterios absolutos y según su contenido abstracto de verdad. Y, sin embargo, hasta los criterios de la razón filosofante, válidos para cada época, están dentro de la corriente del devenir". BAEUMKER, *Kultur der Gegenwart*. I, 5.

está la filosofía austríaca de nuestros días. Ambos fueron originariamente sacerdotes católicos. Como tales, mantuvieron vivos, desde muchos puntos de vista, a Aristóteles y a la Escolástica. En su *Psicología* Brentano desarrolla lo que por los escolásticos de la Edad Media había sido llamada "inexistencia intencional del objeto" y que se designa hoy "situación objetiva" o también "referencia al objeto" o más concisamente "objetividad inmanente". También Husserl se apoya en Brentano. En su *Lógica* se refiere a investigadores "que todavía hoy están bajo la preponderancia de la hueca y pueril lógica formal escolástica, que durante siglos ha ejercido un maravilloso encanto". Pero reflexionó lo suficiente como para proponerse esta pregunta: "¿el desprecio de la lógica tradicional no será un injustificado efecto de los sentimientos del Renacimiento, cuyos motivos han dejado hoy de conmovernos? Como es fácil de entender, la lucha —históricamente justificada, pero incomprensible objetivamente— se dirige contra la ciencia escolástica y, ante todo, contra la lógica y la metodología correspondiente. Pero el hecho de que la lógica formal tomara en manos de la Escolástica (principalmente en el período de su decadencia) el carácter de una falsa metodología, sólo prueba que le faltó una justa comprensión filosófica de las teorías lógicas (que ya estaban desarrolladas) y que por eso la utilidad práctica de las mismas siguió un camino errado, porque se les exigieron producciones metódicas para las cuales, por su esencia, no estaban destinadas. Del mismo modo la mística de los números no prueba nada contra la aritmética. Se sabe que la polémica del Renacimiento contra la lógica fué, objetivamente, hueca e infecunda: en ella habló la pasión y no la intelección. ¿Y cómo, nosotros, habríamos de dejarnos sugestionar por sus juicios desdeñosos? Un espíritu teóricamente creador, como el de Leibniz, en que se aparejaba el superabundante impulso reformista del Renacimiento con la sobriedad de la Edad Moderna, no quiso saber nada de la batida antiescolástica. Con palabras cálidas manifestó su interés por la injuriada lógica aristotélica, aunque la encontrara menesterosa de ampliaciones y mejoramientos. En todo caso debemos dejar en paz a las objeciones que afirman que la lógica pura desliza hacia la renovación de la 'hueca niñería formal y escolástica'. Basta con que nos hayamos puesto en claro sobre el sentido y el contenido de la disciplina en cuestión, es decir sobre la justificación de las presunciones que se nos imponen".

Así pues, el trato con la filosofía del presente, en los dos casos considerados —ambos se han esforzado por un conocimiento histórico— nos conduce a la escolástica. De un modo muy general podríamos formular el valor teórico de una historia de la filosofía medieval diciendo que por su intermedio nos familiarizamos con el pensamiento universal, es decir, filosófico, de una época. De ella, con transiciones graduales, surgió la Edad Moderna y

la cultura actual. Pero además del interés histórico cultural e histórico filosófico, también atrae nuestra atención sobre la concepción medieval del mundo un motivo objetivamente propio de la filosofía. ¿Acaso no podríamos esperar de ella ciertos tipos de planteamientos y soluciones filosóficas? El conocedor sabe que esta presunción no es un golpe en falso. Piénsese en el conflicto gnoseológico entre el nominalismo y el realismo y en el problema, también gnoseológico, de las relaciones entre la fe y el saber y en las discusiones acerca de las cuestiones de metafísica. ¿Para la historia de la humanidad no tiene tanta significación la lucha entre la teología y la filosofía —que se produjo con fórmulas características en la Edad Media— como lo que la filosofía de la religión, en su estructura fundamental, discute actualmente? El tema, disputado con peculiar vehemencia en los últimos años, acerca de "Lutero y la Edad Media" (Denifle y otros), con todo lo que analíticamente está contenido en él, supone un conocimiento profundo de la concepción medieval del mundo [92]. La Escolástica protestante, introducida en la época de la Reforma, exige por sí misma el estudio de la católica. El conocimiento de ésta es hoy tanto más obligatorio cuanto no se trata de una forma muerta sino viviente entre nosotros.

El 4 de agosto de 1879, León XIII anunció al mundo su encíclica tomista *Aeterni Patris*. En ella, un Papa fuertemente interesado en la ciencia, exhortaba a la revitalización del estudio de la filosofía tomista: *Sancti Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis*. Frente a los yerros de la filosofía moderna, el espíritu del "Príncipe de los escolásticos" debía ser evocado como el "verdadero filósofo católico" (*philosophus catholicus*) [93].

[92] SEEBERG, por ejemplo, acentúa en su *Historia de los dogmas*, el estudio de la Escolástica, sin la cual es imposible una comprensión de los reformadores. Otro escritor protestante considera que la poca simpatía que muchos tienen por la Escolástica es "una falta que, desde el punto de vista científico, no debe perdurar". (Fiebig.)

[93] En la Encíclica *Aeterni Patris*, León XIII elogia a Tomás con las siguientes palabras: "No hay dominio alguno de la filosofía que no haya tratado con penetración y, al mismo tiempo, con solidez. Sus investigaciones sobre las leyes del pensar, sobre Dios y las sustancias incorpóreas, sobre el hombre y las restantes cosas sensibles, sobre las acciones humanas y sus principios, son tales, que en ellas se encuentran, además de la riqueza de contenido, un adecuado orden de las partes. Tienen un método naturalísimo, firmeza en los principios y poder demostrativo, claridad y rigor en la expresión y no poca facilidad para aclarar lo más oscuro." "Al distinguir rigurosamente, como es justo, entre la razón y la fe, llevándolas empero a un amistoso enlace, no sólo ha puesto en claro el derecho de ambas, sino que también ha cuidado la dignidad de las dos, de tal modo que la razón, en alas de Santo Tomás, se ha elevado hasta la suprema perfección humana, tanto que apenas podría elevarse más, ni la fe podría exigir a la razón una prueba más amplia o atinada que la lograda en Tomás." Para terminar, la Encíclica previene contra el pernicioso "método moderno de filosofar (sin referencia a la fe)" y, en lugar de él, exige una "doctrina que corresponda a la sana fe de la Iglesia (*sanior et magisterio Ecclesiae conformior doctrina*), tal como la que contiene la obra de Santo Tomás de Aquino". Tomás es el modelo del "filósofo católico" (*philosophus catholicus*) y la

Pero León XIII no exigió, en manera alguna, la aceptación total del sistema medieval; antes bien, aconsejó una vinculación entre los principios fundamentales del tomismo y una valoración que reconociera el riquísimo material empírico de la Edad Moderna. Según la intención del Papa, la vieja esencia debía entrar en nuevos vestidos, sin abandonarse a sí misma. Nada menos que León XIII y Pío X, el impugnador del modernismo, afirmaron en sus manifestaciones oficiales, que en la obra de los escolásticos se encuentra, al lado de lo valioso —"que investigaron con grandísima sutileza"— aspectos "que fueron tratados con menor penetración" o que "no concuerdan con el progresivo conocimiento de tiempos posteriores" y, finalmente, otros que ya "no son efectivamente sostenibles".

El llamado de León XIII encontró gran resonancia entre los católicos interesados en filosofía. Uno de sus conductores manifestó, en esa oportunidad: "Revive la antigua tradición científica y los viejos tomos en folio sacuden el polvo centenario y se rejuvenecen con el pensamiento y las necesidades de la época moderna". De este modo nació el movimiento del n e o t o m i s m o, de la neoescolástica. Contó con numerosos órganos y publicaciones que seguían el sentido de aquella encíclica tomista. Se fundó el "Anuario de filosofía y teología especulativa", el "Anuario filosófico de la sociedad de Görre", la *Revista di filosophia neoescolastica*, la *Ciencia tomista*, la *Revue néoescholastique*, los *Annales de Philosophie chrétienne* y las *Cuartillas sobre Santo Tomás*, para citar tan sólo los principales órganos de esta especie. En Alemania, Italia, España, Bélgica, en todas partes, se despertó y renovó el interés por la filosofía medieval, sin descuido de

Encíclica lo propone expresamente como tal, por ser un pensador que está convencido de que "al admitirse un principio conocido como contrario a la revelación se lesiona el derecho de la fe y, al mismo tiempo, el de la razón". "Ese filosofar es el que mejor vincula el estudio de la filosofía con el abandono a la fe cristiana, porque el brillo de las verdades divinas, al penetrar el alma, elevan a la inteligencia misma y no sólo no menoscaban su dignidad sino que la ennoblecen, la agudizan y fortifican." Como León XIII, también su sucesor Pío X, en el *Motu proprio* (del 1º de septiembre de 1910) que contiene "la ley de rechazar el peligro modernista", ha recomendado autoritariamente el estudio de la filosofía tomista. "Dentro de la filosofía escolástica que prescribimos, entendemos, en primer lugar, la filosofía tal como la ha enseñado T o m á s d e A q u i n o; sobre ello insistimos principalmente. Todo lo que en este punto fué dispuesto por nuestro antecesor se conservará bajo Nuestra dirección y, si es necesario, será renovado y fortificado y le prestaremos una rigurosa y universal observancia. Dado a que en los Seminarios estas disposiciones no han sido atendidas, en adelante los Obispos inculcarán y cuidarán de su obediencia. Lo mismo prescribimos a los conductores de las órdenes religiosas. Advertimos seriamente a los maestros para que se atengan al principio de que a p a r t a r s e, p o r p o c o q u e s e a, d e l A q u i n a t e —s o b r e t o d o e n c u e s t i o n e s m e t a f í s i c as— c o n s t i t u y e u n g r a n r i e s g o". "Más que antes, la teología positiva tiene hoy que ser atendida; pero no por eso la teología escolástica es dañada, y todos aquellos que ensalzan la teología positiva con menosprecio de la escolástica, se deben censurar como partidarios de los modernistas".

una atención por la moderna [94]. En Lovaina se constituyó una importante comunidad de trabajo que siguió la mencionada dirección. Desde comienzos del año ochenta el más tarde cardenal Désiré M e r c i e r, expuso las disciplinas sistemáticas de la filosofía y tuvo muy en cuenta a la psicología moderna. Muchos de los miembros de esta escuela de Lovaina pertenecen también, en la actualidad, al círculo de Külpe. Un representante prominente de los estudios históricos sobre la Edad Media, dentro de esta escuela, fué M. de W u l f. Que el espíritu de la consideración histórica allí dominante podía conducir también a una justa apreciación del criticismo moderno, es un hecho que lo prueba el trabajo del neoescolástico Ch. Sentroul sobre Aristóteles y Kant, premiado por la Sociedad kantiana.

El signo del neotomismo es pues el de una concordancia entre la filosofía de Tomás y la moderna. Sus más celosos partidarios suponen que en el arsenal de la Escolástica hay armas eficaces como para refutar los errores modernos y descubrir "la insostenibilidad de la ciencia moderna" (T. Pesch). Otro escritor de la orden de los jesuítas compara el sistema "de los grandes escolásticos con las magníficas catedrales de la Edad Media". En lo que se "refiere al análisis sutil de los conceptos, a la penetración y hondura del pensamiento y a las consecuencias rigurosas de las conclusiones" la época moderna "no tiene nada tan importante como para reemplazar a la Escolástica". En ella "no se encuentra ninguna habladuría superficial y difusa, digna de un oscuro oráculo, tal como se halla en filósofos alemanes como Schelling o Hegel". Al contrario, "hay claridad, precisión, rigor, consecuencia lógica y construcción sistemática". (Cathrein).

Al lado de esta disparidad entre escolásticos y modernos, la objetividad de los problemas filosóficos se impone incluso a los que no participan del neotomismo. Pues se trata de la cuestión generalísima de la relación entre la cultura medieval y la moderna. El fundador de la Sociedad filosófica de Görre, que propuso el programa para el cultivo de la ciencia en la Alemania católica, von H e r t l i n g, formuló, en 1906, el siguiente principio programático: "La Edad Media ha pasado definitivamente. No podemos resucitarla ni queremos conjurar sus sombras. . . Para la rutina burocrática, para la forma muerta, para la confusión entre lo espiritual y lo mundano, no tenemos, en la actualidad, espacio alguno". El historiador de la Iglesia A. E r h a r d, ya mencionado, se expresó de un modo semejante, al comenzar este siglo, en su libro programático *El catolicismo y el siglo XX*. Poco tiempo después publicó la *summa* de sus pensamientos esenciales en un pequeño escrito titulado *Cristianismo católico y cultura moderna*. Su motivo conductor es el de la distinción entre idea y rea-

94 B. FRISCHKOPF, *Die Psychologie der neuen Löwener-Schule. Ein Beitrag zur Geschichte der Neuscholastik*, 1908.

lidad, entre esencia y fenómeno histórico-temporal. Sólo algo de la Edad Media, pero de ninguna manera todo, pertenece a la esencia del catolicismo. Entre los extremos que exigen una independencia de la Edad Media, es decir, de la Escolástica, o un retorno a ella, es menester optar por una posición intermediaria. Es preciso precaverse tanto de la supra como de la subestimación de la Edad Media y atenerse a "las conquistas permanentes" de la Escolástica, que se refieren a las doctrinas sancionadas por el dogma, tales como la cognoscibilidad natural de un Dios transcendente, en el sentido teísta: el libre arbitrio, en sentido indeterminista; la sustancialidad e inmortalidad del alma individual del hombre. Erhard no "encuentra entre las verdaderas fuerzas de la cultura moderna y la esencia del cristianismo católico ninguna contradicción necesaria, interna y absoluta", aunque no niegue el "contraste" existente. En el principio de Tomás de Aquino, fijado por el dogma, de que la gracia, es decir, lo sobrenatural, no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona, eruditos como Ehrhard y Mausbach, ven la posibilidad y el tema de una cultura cristiana como la única cultura "verdadera". Brevemente: todos los ensayos de este tipo se encaminan a despertar la atención de los filósofos de la cultura que quieran concebir el vigor y los motivos supratemporales del sistema católico frente a los bienes de la cultura moderna. Ningún filósofo de la cultura, en el amplio sentido de la palabra, puede desdeñar las construcciones que, según Harnack, son las más amplias y complicadas, pero, al mismo tiempo, las más unitarias que haya producido la historia universal.

A quien no satisfaga el valor teórico del estudio de la filosofía medieval por sí misma, que atienda a la s i g n i f i c a c i ó n p r á c t i c a d e l o b j e t o. ¿Acaso en nuestro presente inmediato no es el catolicismo un poder eminentemente práctico? Pero su sistema religioso arraiga en profundísimas raíces filosóficas y sólo la consideración de tales fundamentos —que no sería posible sin el conocimiento de la Edad Media— asegura una comprensión justa y acabada de su contenido. Toda nuestra vida pública refleja la oposición de caracteres en última instancia orientada filosóficamente, existente entre el modo medieval y el moderno de pensar: en el conflicto entre la Iglesia y la escuela, la política y la religión, la Iglesia y la ciencia, el Estado y la Iglesia.

Tanto el valor teórico como el práctico de la historia de la filosofía medieval ha despertado un grandísimo interés en el movimiento filosófico del presente, cosa que no ocurría pocos decenios antes. Entre tanto, el material histórico-efectivo llegó a ser incomparablemente más rico. Tal es lo que surge de una comparación entre la exposición de M. de Wulf y la de A. Stöckel, que en 1859 publicó su *Historia de la filosofía en la época de la patrística* y en 1864-1866 su *Historia de la filosofía de la Edad Media*. En el año 1885 H. D e n i f l e y Fr.

E h r l e fundaron el *Archivo de literatura e historia de la Iglesia en la Edad Media*. En el mismo año, Denifle publicó el primer tomo de su obra sobre las universidades medievales. A comienzos del año noventa se inició la publicación de las *Contribuciones para la historia de la filosofía de la Edad Media* que, junto a G. von H e r t l i n g y M. B a u m g a r t e n, encontraron en C l e m e n s B a e u m k e r un conductor sobresaliente por su familiarización con la Edad Media. Los tomos aparecidos contienen, además de la publicación de manuscritos hasta entonces inéditos, numerosas investigaciones sobre problemas parciales. Ellas han sido muy utilizadas en esta exposición [95]. El espíritu que rodea a estas Contribuciones ha sido manifestado de un modo excelente con algunas palabras dichas en la erudita monografía de Baeumker sobre Witelo. Este investigador, que siguió dignamente los pasos del historiador que abrió el camino para la historia de la filosofía griega (E. Zeller) sostiene, en el pasaje que mencionamos, que, en primer lugar, en la obra de Witelo hay mucho que ha llegado a ser completamente ajeno a nuestro pensamiento. Numerosos puntos nos parecen fantásticos y arbitrarios. Cuando el autor medieval, en lugar de vacilar antes de aventurar alguna respuesta, responde con ingenua seguridad sobre lo más remoto, tal como si hubiera estado allí, nos parece que hasta el mismo planteamiento del problema es —medido con los límites del conocimiento humano— absurdo. El modo pueril de revestir una poesía llena de imaginación con el ceñido traje del método empleado en la demostración geométrica, es algo que provoca risa. Pero las palabras con que continúa Baeumker revelan al auténtico historiador que hay en él: "Y, sin embargo, también esta concepción ha sido alguna vez viviente; es un eslabón de una larga cadena evolutiva. Mas el historiador ha de determinar en su forma vital y concebir en sus condiciones vivientes lo que en su época tuvo vida. En su concepción tiene que revivir el pasado como una estructura orgánica, en parte determinada por la peculiaridad individual de su creador y en parte por el medio en que éste existió. Su tarea no es la de exponer una sucesión de proposiciones parcialmente verdaderas y parcialmente falsas, examinadas sólo por el contenido objetivo. No queremos remover las piedras que han sido arrojadas y diseminadas, sino que tratamos de trazar una imagen viviente de un espíritu creador dentro de la edad juvenil de un mundo que, después de la decadencia de la Antigüedad, volvía, poco a poco, a rejuvenecerse".

Fuera de las *Contribuciones*, y además del erudito dominicano Denifle, fallecido antes de concluir la obra de su vida y al que le debemos importantísimas investigaciones sobre la Edad Media, especialmente sobre las universidades, hemos de citar a M. G r a b m a n n, que dictó en la Universidad de Viena una cátedra de filosofía cristiana,

95 Las citamos brevemente como *Beiträge* (*Contribuciones*).

orientada en el sentido del neotomismo y aclaró numerosas fuentes. Su historia del método escolástico, que ocupa tres eruditos tomos, es un testimonio de lo dicho. En su discurso inaugural de Viena se refirió al tema *Valor actual de la filosofía de la Edad Media* (1912).

II

Gracias a los grandes progresos, que han aclarado en los últimos decenios la historia del espíritu medieval [96] vemos y apreciamos en la actualidad muchos y más diversos aspectos de la Edad Media que lo que era habitual. Ante todo, nos referiremos a los siguientes puntos, cuya atención nos conducirá a un juicio general sobre la Edad Media, correspondiente al estado actual de la investigación.

En primer lugar, reconocemos claramente que la filosofía medieval no se debe identificar sin más con la filosofía escolástica, entendida como dirección intelectual dogmáticamente fijada. En la Edad Media vive también el espíritu moderno. Al lado de la filosofía ortodoxa existió otra heterodoxa o herética. Ejemplos de ella son las doctrinas de Siger de Brabante y la tesis del amalricano. Todo desvío del camino tradicional fué sentido por la Edad Media como "moderno" —la expresión es aplicable a cualquier época. Duns Escoto es citado por Pedro Aureoli como ejemplo de *quidam doctor modernus subtili.* Alberto Magno, Ulrico de Estrasburgo y también Tomás de Aquino pasaron en su tiempo por modernos, frente a la dirección conservadora que prefería el agustinismo al aristotelismo (aunque no lo rechazaran totalmente). Godofredo de San Víctor, en su obra escrita en verso titulada *Fons philosophiae* encaró el siguiente tema: *De modernis philosophis et primum de nominabilus et realibus.* Un autor desconocido, perteneciente a fines del siglo XII, trató en su *Libro sobre la verdadera filosofía* —dirigido contra Pedro Lombardo— de esta cuestión: *Quae videntur suspiciosa esse in scriptis modernorum.* Además se hablaba de *logica vetus* y de *logica nova* y se entendía por la primera a la que hasta mediados del siglo XII se enseñaba de acuerdo con la *Isagoga* de Porfirio y los escritos de Boecio y por la segunda el cultivo de la lógica que se inició con el conocimiento de las restantes obras del *Organon* aristotélico. Un tercer período en la evolución de la Lógica medieval se designó *logica modernorum.* En la época del nominalismo, el occamismo era la vía moderna en oposición a la vía antigua del tomismo y del escotismo. Al contraste

[96] Un destacado conocedor de las fuentes piensa que se podría afirmar sin exageración que "la parte relativamente mayor de los escritos escolásticos de la Edad Media yacen todavía inéditos en los manuscritos de las bibliotecas". (M. Grabmann.)

entre *reales y nominades sive terministae* correspondía la oposición de *antiqui y moderni.* (Ya en el siglo XII Godofredo de San Víctor había añadido a su escrito *Fons philosophiae* un capítulo que versaba sobre *de modernis philosophis et primum de nominabilus et realibus* y en él consideró las diferentes direcciones del conflicto de los universales.)

En segundo lugar, la filosofía de la Edad Media no puede ser sumariamente caracterizada como una pura filosofía conceptual. Contra semejante designación, que corresponde a algunos aspectos singulares, pero que es falsa como título general, protestan la tríada de nombres dedicados a la ciencia natural: Alberto Magno, Witelo y Roger Bacon. Los tres son entusiastas amigos del conocimiento natural. Exigen una cuidadosa observación de los fenómenos de la naturaleza y son muy contrarios a un esquematismo conceptual extraño a la realidad. Desdeñar la experiencia y seguir unilaterales reflexiones lógicas o meras especulaciones es, según Pedro Andreoli, algo risible: *ridiculosum est experientiam negare . . . Ponere contra experientiam est dicere nihil.*

Bacon, como su maestro Roberto Grosseteste, puso a las matemáticas como fundamento de la ciencia. Su afirmación: *omnis scientia requirit matematicam,* anticipa una conocida frase de Kant, según la cual un saber contiene tanta ciencia como matemáticas haya en él. Witelo, como Roger Bacon, está influído por el escolástico árabe Alhazen (muerto en el Cairo en 1038) que se cuenta entre los más grandes matemáticos y físicos de la Edad Media. Alhazen investigó problemas de dióptrica y de catóptrica, se esforzó por dar una prueba de las leyes, matemáticamente formuladas, de la reflexión y de la refracción, se dedicó al estudio de la anatomía del ojo, a los diferentes procesos y especies de la visión, a la mezcla de los colores y a los fenómenos de contracción. Además se aproximó a la teoría del espacio, propia de las concepciones modernas, cuando sostenía que en la impresión visual inmediata sólo estaba contenida una imagen plana, mientras que la conciencia de la profundidad se derivaba de un acto posterior del juicio.

Pedro Peregrino, que influyó sobre Roger Bacon y recibió de éste el título ilustre de un *dominus experimentorum* y de un *experimentatur fidelis,* exigió, ante todo, la investigación experimental del magnetismo. Se esforzó por proporcionar, mediante la inducción, leyes e hipótesis sobre la *virtus qua agit magnes.* Decía que la matemática y la filosofía natural jamás llevarían al científico a lograr su finalidad sin una diligente aplicación de las manos (*industria manum*), es decir, sin el "experimento". Peregrino se cuenta entre aquellos que en la Edad Media hicieron el intento, reconocido hoy como estéril, de construir, con la ayuda del imán, un *perpetuum mobile.* Su coetáneo, Dietrich de Freiberg, un no menos grande cultor de la ciencia natural, esbozó la primera teoría justa del arco iris. Redujo su

nacimiento a una doble refracción y a una única reflexión de los rayos solares sobre las gotitas de lluvia [97].

Buridán, Alberto de Sachsen y Nicolás de Oresme fueron espíritus con vocación por la ciencia matemática natural y que, en el siglo XIV, rompieron con la tradicional doctrina aristotélica de la inteligencia y le opusieron la teoría de una mecánica celeste. Especialmente Nicolás de Oresme, que desarrolló una concepción acerca del movimiento diurno de la tierra y un reposo del cielo, lo cual ya había sido mencionado por el escotista Francisco de Mayronis y rechazado por Alberto el Grande y Tomás de Aquino. Por eso Nicolás es uno de los más importantes precursores medievales de Copérnico y, al mismo tiempo, se anticipó a las ideas fundamentales de Descartes y de Galileo. No sólo descubrió la geometría analítica, sino también la ley de la caída de los graves, de la que también se ocupó detenidamente Alberto de Sachsen. Éste fué discípulo de Buridán, uno de los primeros en rechazar, en la Edad Media, a la física aristotélica y que en una teoría acerca del *impetus* —formulada con anterioridad por Juan Philoponus— expuso la ley de inercia y el concepto de fuerza. Los cuerpos arrojados, aclara Buridán, se mueven mientras el *impetus* es lo suficientemente fuerte como para superar la resistencia del aire y del peso. Por intermedio de Alberto de Sachsen, la física y la astronomía de Buridán influyó sobre Leonardo de Vinci y los físicos italianos del siglo XVI [98].

Mientras que la consideración empíricamente fundada de la naturaleza iba rechazando, en la Edad Media, a la tradición aristotélica, dicha tradición era reconocida, sin embargo, en un punto metodológico. El axioma aristotélico: "Dios y la naturaleza no hacen nada en vano" condujo a la erección de un principio de economía que dirigió toda consideración de la naturaleza. Pedro Aureoli formuló dicho principio de economía diciendo: *non est philosophicum pluraritatem rerum ponere sine causa. Frustra enim fit per plura, quod fieri potest per pauciora* [99]. Guillermo de Occam retomó, también, este axioma y lo aclaró así: *nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate.* Durando de Pourçain, lo admitió textualmente.

Todas las manifestaciones consideradas últimamente, prueban que

[97] J. WÜRSCHMIDT, *Dietrich von Freiberg. Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke.* (Beiträge. Bd. XII.)

[98] P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, Paris, 1913.

[99] Aureoli aplica el mismo principio a los milagros y previene contra la admisión de demasiados o superfluos: *Non eget miraculo, quod salvari potest sine miraculo. Ponenda non sunt plura miracula ad aliquem effectum qui potest salvari per pauciora.* (No necesita milagro lo que sin milagro puede salvarse. No hay que poner muchos milagros para un efecto que puede salvarse por pocos.) En un pasaje de la *Crítica de la razón pura* (Reclam, pág. 509) Kant considera que el principio *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (Los entes no han de multiplicarse más allá de lo necesario.) es una antigua "regla escolástica".

los principios fundamentales del conocimiento moderno de la naturaleza ya habían sido expresados por pensadores de los siglos XIII y XIV. Justamente la ley del desarrollo de la ciencia natural aclara, de un modo más considerable que lo que habitualmente se estila, lo acrítico de la frase hecha, que procede del primer período del humanismo, y según la cual se habla de la "Edad Media tenebrosa" y de la escolástica como período *tenebrio aut nebulo.*

Tampoco el sentimiento de la naturaleza es, en modo alguno, una conquista del Renacimiento [100]. Ya Jesús había manifestado una ingenua e inmediata alegría ante los lirios del campo y los pájaros del cielo. Un sentimiento análogo dominó los cánticos a la naturaleza de aquel monje medieval que reflejó, como no lo hizo ninguna otra creación, los rasgos típicos del Nazareno. Francisco de Asís dirigió himnos a la hermana luna y al hermano sol y reveló, de este modo, una intensa penetración sentimental en la naturaleza. En cambio, tanto en Jesús como en Francisco, el sentimiento de la naturaleza recibió, por cierto, un fuerte sello religioso-metafísico. En muchos líricos de la Edad Media, por ejemplo, en Walter von der Vogelweide, se desarrolló con una originalidad mucho más apegada a lo sensible.

En tercer lugar, la filosofía de la Edad Media no sólo se vinculó con la Edad Moderna a través de las corrientes antiescolásticas y heréticas o por las científico-naturales, sino también por numerosos problemas particulares de la filosofía y sus intentos de solución.

El escolástico árabe Algazel expresó, en el siglo XI, el pensamiento fundamental del ulterior ocasionalismo, al considerar que Dios es la única causa de todo acontecer [101]. La vinculación meramente regular del fuego con la acción de quemar, no es prueba alguna de la existencia de una conexión causal entre ambas cosas. El hecho de que uno siga regularmente al otro no implica que uno proceda del otro. Nicolás de Autrecourt, el Hume de la Edad Media, que combatió la significación objetiva de la causalidad y de la sustancialidad [102], defendió, en el siglo XIV, el mismo pensamiento. Habló con el mayor menosprecio de la ciencia de Aristóteles, en cuya filosofía de la naturaleza y metafísica apenas si podía encontrar dos silogismos —y quizá ninguno— que fuesen necesariamente demostrativos. Según él, el único y firme fundamento de cualquier conocimiento estaba en el principio de no contradicción. Por esta aspiración de un

[100] La prueba de lo dicho está en W. GANZENMÜLLER, *Das Naturgefühl in Mittelalter* (Beiträge zur Kulturgeschichte im Mittelalter und in der Renaissance, hrsg. von W. Goetz, Bd. 18), 1914. Cfr. también G. STOCKMEYER, *Über Naturgefühl in Deutschland im 10. und 11. Jahrhundert*, 1910. H. BROSIUS, *Franziscus von Assisi und moderne Lebensideale*, 1913.

[101] L. STEIN, *Antike und mittelalterliche Vorläufer des Okkasionalismus.* (Archiv. f. Gesch. d. Philos., Bd. II.)

[102] G. M. MANSER, *Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrhundert.* (Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., Bd. 27.)

fundamento indudable del conocimiento se toca con Descartes, cuyo principio de la autocerteza del sujeto pensante también nos sale al encuentro en la teoría del mundo exterior de Pedro de Ailly. Se creería oír a Descartes cuando Pedro de Ailly, siguiendo a Occam, sostiene el principio de que el autoconocimiento es más seguro que la percepción de los objetos externos, de cuya existencia se puede dudar; Dios podría producir en nosotros —de un modo semejante argumentaría más tarde Berkeley para fundamentar su *esse est percipi*— las sensaciones sin objetos inmediatos y externos. Y todavía se encuentran numerosas otras coincidencias con la gnoseología moderna: la diferenciación de las cualidades sensibles en *qualitates primae et secundae* en Alberto Magno, Buenaventura y Roger Bacon —aunque ciertamente no la entendían desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, sino en un sentido psicológico y físico [103]; la diferenciación de un factor *a priori* y otro *a posteriori*, es decir, de un factor formal y material, en Mateo de Aquasparta; la acentuación de las *semina quaedam scientiarum*, de los *prima principia insita*, es decir, de las raíces innatas (a priori) del conocimiento, en Tomás de Aquino; la distinción entre fenómeno y cosa en sí (*res in natura* —*res apparens*) en Pedro Aureoli; la diferencia de las especies del conocimiento: la *imaginatio*, la *ratio* y la *intelligentia*, en Ricardo de San Víctor.

También hay muchas fórmulas y direcciones metafísicas de la Edad Media que no son extrañas a otras familiares a la filosofía moderna. Las expresiones *natura naturata* y *natura naturans*, afines a las usadas por Escoto Erígena, penetraron en el occidente cristiano, preparado ya por las traducciones al latín de Averroes [104]. En Lullo encontramos el principio propio de Giordano Bruno y de Spinoza: *natura naturata est facta sub natura naturante*. Las teorías del amalricano de comienzos del siglo XIII y las tan afines a la suya del Albigense, se tocan estrechamente con la metafísica panteísta de Spinoza. Inclusive el método geométrico del último fué aplicado, en el siglo XII en el escrito medieval titulado *De arte catholica fidei*, cuyo autor fué —según la opinión antigua—, Alano de Insulis y —según la moderna— Nicolás de Amiens. De acuerdo con el modelo de Euclides y de Boecio eligieron a las definiciones, postulados y axiomas como puntos de partida de la investigación. Como en Spinoza, ocupaban cinco libros. En el siglo XIV Tomás Bradwardine fundó su sistema teológico en el método matemático-deductivo y dedujo su teoría de la libertad a partir del concepto de Dios.

Por todo lo dicho, la investigación histórica puede hablar de un

[103] Cl. BAEUMKER, *Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe*. (Archiv. f. Gesch. d. Philos., Bd. 21.)

[104] H. SIEBECK, *Über die Entstehung der* Termini natura naturans *und* natura naturata. (Archiv. f. Gesch. d. Philos., Bd. III.)

espíritu moderno en la Edad Media. Y todavía, en un cuarto punto, es menester revisar un prejuicio tradicional. Pues nada es más falso que pensar que la vida espiritual de la Edad Media muestre un carácter uniforme y monótono. Al contrario, entre los pensadores y las direcciones particulares del conocimiento impera una gran multiformidad [105]. Es cierto que, si se prescinde de las corrientes antiescolásticas, parece que una doctrina común se hubiera propagado de generación en generación; pero las bases de las teorías —y a veces las teorías mismas: piénsese, por ejemplo, en el problema de los universales— y las escuelas particulares muestran gran autonomía. Entre tomistas y escotistas, entre nominalistas y realistas se inflamó una polémica viviente. Universidades como la de París y la de Oxford o Escuelas como la de Chartres y la de París fueron, durante el siglo XII, enemigas. Y en el siglo XIII se opusieron Orleans y París. Lo que colmaba a los espíritus no era una incolora calma; al contrario, estaban sacudidos por un vivaz ánimo combativo.

Las autoridades tenían alto prestigio. El filósofo tan pronto era Platón como Aristóteles [106]. Añadamos que ciertas expresiones de los Padres de la Iglesia y de los Escritores bíblicos servían de oportunos pilares para una fundamentación de las teorías filosóficas. La historia del problema de la libertad nos proporciona un claro ejemplo. La mayor parte de las obras medievales están saturadas de citas. Muchos libros, como el de Vicente de Beauvais, titulado *Speculum magnus*, no son otra cosa que colecciones y compilaciones de citas [107]. Pero en

[105] Esto no sólo rige para la escolástica cristiana, sino también para la judía y arábiga. Para las últimas ver la visión de conjunto ofrecida en la obra de M. HORTEN, *Die islamische Geisteskultur*, 1915.

[106] Según la característica de BAEUMKER, para la Edad Media el filosofar "no es, como para la Época Moderna —subjetivamente orientada— algo como un espejo que reflejara la imagen del mundo de alguna personalidad característica, peculiar y profunda. Antes bien, se trata de la prolongación de una suma de verdades objetivas. Pues la verdad se presenta, según Agustín, como una realidad objetiva, que está por encima del hombre que la busca y que cuando es encontrada sólo requiere ser propagada. Se considera que la cultura del espíritu reside, ante todo, en su vínculo con una posesión ideal, común y objetivamente dada. En contraste con el conocido programa de Kant, no se debe enseñar a filosofar sino la filosofía. Pero los pensadores medievales más importantes están lejos de creer que esta verdad filosófica haya sido encontrada en su totalidad de una vez para siempre y que sólo resta después la tarea de su propagación. En este caso, el filosofar medieval hubiera consistido en una mera actividad didáctica, sin investigación alguna". (*Kultur der Gegenwart*, I, 5.) Los grandes pensadores de la Edad Media "se caracterizan por su peculiaridad y se distinguen unos de otros, más por el modo de la síntesis que realizan, que por la construcción de algo radicalmente nuevo, llamado a conmover lo que en su momento era tradicional". (*Loc. cit.*) Entre los espíritus preponderantemente críticos de la Edad Media se encuentran, en primer término, pensadores tales como Abelardo, Duns Escoto, Roger Bacon y Occam; los tres últimos son ingleses.

[107] En la Introducción al *Comentario a las sentencias*, Buenaventura se llama a sí mismo "un pobre y modesto compilador", que quiere seguir las probadas y tradicionales concepciones, particularmente la de su maestro Alejandro de Hales, sin pre-

las obras de los espíritus conductores, no ocurre semejante cosa. Pensadores tales como Tomás de Aquino, Duns Escoto, Alberto Magno y Roger Bacon o como Occam y Buridán acusan una misma independencia de juicio con respecto a las autoridades tradicionales y a los famosos contemporáneos. Sobre todo, lo dicho rige para una inteligencia tan crítica como la de Pedro Aureoli que le arrojó, a más de un célebre maestro de la época, su *non placet mihi, dico aliter, non teneo cum istis opinionibus*. Ricardo de San Victor se lamentaba por la invocación acrítica de autoridades que carecían de todo argumento: *abundant auctoritates, sed non aeque et argumentationes*. Y Alberto Magno nos previene contra la ciega veneración de las teorías aristotélicas: "Quien crea que Aristóteles fué un dios, tendrá que admitir que jamás se ha equivocado; pero quien lo tenga por un hombre, tendrá que confesar que también él, como nosotros, se podía equivocar." (*Qui credit Aristotelem fuisse deum ille debet credere quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse homi nem, tunc procul dubio errare protuit sicut et nos.*) Sin embargo, en la lucha de concepciones antagónicas imperaba una ejemplar objetividad y calma. Ya San Agustín exigía con ahinco moderación en la polémica y en la discusión; pedía también que se evitaran los meros conflictos verbales para que, con amor, se penetrara en los problemas y dificultades reales: consideraba que más valiosa que la *temeritas affirmandi* era la *diligentia inquirendi*.

En la escolástica jamás se encuentra la denigración personal, es decir, el innoble medio de luchar propio de los que no están absolutamente seguros de objetividad. Si se prescinde de raras y honrosas excepciones, los contemporáneos no eran llamados por sus nombres. *Suaviter in modo, fortiter in re!* Esta divisa, que posteriormente un general de la orden envió a sus misioneros por el mundo, podría caracterizar la modalidad de las luchas escolásticas.

Numerosas obras de la Edad Media son la expresión de un vivo deseo de saber y de un sentido científico, no sólo extendido a lo pequeño, sino también a lo pequeñísimo. Las minucias sofísticas, tales como las del siglo XII, que nos relata J u a n d e S a l i s b u r y, constituyen abusos que, lejos de corresponder al florecimiento de la escolástica, nos recuerdan su ocaso. Contaba que su contemporáneo, citado con el pseudónimo de Cornifucio, había discutido en su escuela la siguiente cuestión: ¿Quién llevó el cerdo al mercado, el hombre o la cuerda? O esta otra: ¿el comprador de un manto, adquiere también la capucha? Podríamos mencionar otros sofismas trasmitidos por el

tender originalidad alguna: *Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet quod novi scripti velim esse fabricator; hoc enim sentio et fateor quod sum pauper et tenuis compilator.* (Pues no pretendo contradecir a las opiniones nuevas, sino tejer nuevamente las comunes y ya aprobadas. Y nadie estime que yo quiera ser autor de un nuevo escrito; pues bien sé y confieso que soy un pobre y modesto compilador.)

siglo XII. Por ejemplo éstos: "Lo que no has perdido, lo tienes. No has perdido los cuernos, luego los tienes". "El ratón tiene dos sílabas. Dos sílabas no comen queso, luego el ratón no come queso" A l e j a n d r o N e c k a m decía que los sofismas preferidos por las escuelas dialécticas del siglo XII (y también por las del siglo XIII) eran *vanitas curiositates* y *vanitas inanis gloriae* y, ante ellos, exclamaba: *O tempora, o mores, o studia, o inquisitiones!* Espíritus como los de Alberto y Tomás, Buenaventura o Escoto, no se detenían ante semejantes sofismas. Conocían tareas más importantes. Por eso no hemos de medir la escolástica por tales *sophismata logicalia*, que es la designación que se empleaba para nombrar el género literario de los ejercicios dialécticos. Aquí, como en cualquier otra parte, la caricatura no constituye objeción alguna contra el valor de una dirección espiritual. Por lo demás, se tiene que distinguir entre los *sophismata* que sólo sirven para una instrucción formal y lógica y los que eran pensados con un contenido, tales, por ejemplo, como el "problema" —legado por la época del ocaso de la escolástica— acerca de si mil bienaventurados espíritus del cielo podrían tomar asiento en la punta de una aguja.

También las obras de la Edad Media —apenas si necesita recordarse— llevan el sello de su tiempo. Pero muchas de ellas revelan valores y motivos supratemporales de la vida espiritual. Más allá de cualquier disparidad de las imágenes del mundo, el investigador moderno podría oír las voces a que está acostumbrado en sentencias como las siguientes —con las que cerramos estas consideraciones. H u g o d e S a n V i c t o r —elogiado por Buenaventura, porque a diferencia del especulativo Anselmo, de Bernardo, importante como predicador y del victorino Ricardo, sin igual como místico, reunía a los tres en una sola persona: es un teólogo especulativo, un moralista práctico y un místico— Hugo de San Victor, pues, testimonia elocuentemente en su *Didascalion* su naturaleza científica, al confesar: "Me atrevo a afirmar que jamás he menospreciado algo que sirva a la cultura; antes bien, mucho he aprendido de lo que a otros les podría parecer juego o incluso desvarío. Todavía recuerdo cómo, siendo alumno, me esforzaba por conocer el nombre y la palabra de todas las cosas que veía o usaba. Estaba persuadido de que no se puede penetrar en la naturaleza de las cosas si se ignora el nombre de ellas. ¡Cuántas veces he meditado seriamente sobre *sophismata* y dificultades dialécticas que yo mismo ideaba y que con un par de claves escritas en un papel resolvía rápidamente! ¡Cuántas veces he tentado retener en la memoria el texto original y el número de soluciones de las sentencias, de las cuestiones y de las objeciones, tal como las había aprendido! También imaginaba litigios jurídicos y discutía las diferentes réplicas, para lo cual tomaba, sucesivamente, los papeles de retor, orador y sofista. Más tarde compuse una tabla para calcular números y con un

carbón tracé líneas negras en el suelo para ofrecer intuitivamente un ejemplo manifiesto de las diferencias entre los triángulos obtusos, rectos y agudos. Que el área de un cuadrado se obtiene por la multiplicación de sus lados iguales, es algo que aclaré caminando en ambas direcciones. A menudo estiré cuerdas, numéricamente medidas, en un marco de madera y en instrumento así fabricado ejecuté trozos musicales para oír la diferencia de los tonos y gozar, al mismo tiempo, con la dulzura de la melodía. Era una alegría infantil; pero nada inútil, por cierto. Ahora no me cuesta trabajo alguno conocer todo eso. No relato tales cosas para ufanarme de mi saber, que es nada o sólo muy escaso, sino para mostrarte que en la conquista de las ciencias únicamente se progresa con regularidad cuando se procede con método y plan (*ordinate*) y no como hacen muchos, que por pretender dar un gran salto se precipitan en el abismo. Como en las virtudes, también en las ciencias existe una gradación. Pero tú me dirás: en los libros históricos de las Sagradas Escrituras encuentro muchas cosas que parecen carecer de toda utilidad y no veo por qué tendría que ocuparme de ella. Tienes razón. Efectivamente, en las Sagradas Escrituras hay muchas cosas que, consideradas en sí mismas y a primera vista, no parecen tener valor alguno. Sin embargo, si comparas un punto con otro afín y si te esfuerzas concienzudamente por darte cuenta de esta conexión, verás que cada punto es necesario y conforme a fin. Muchos son dignos de conocerse por sí mismos. Otros, en cambio, parecen no merecer, por sí mismos, nuestro esfuerzo; pero no se los debe desatender y saltear, porque entonces lo que en sí mismo es digno de saberse no podría ser conocido de modo fundamental e íntegro. Aprende todo: más tarde verás que nada es superfluo; un saber estrecho no proporciona alegría alguna."

Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia iucunda non est: esta divisa de Hugo de San Victor sería digna de estar inscripta en el umbral de los lugares consagrados a la investigación moderna.

2. RESUMEN GENERAL

Generalmente se divide la filosofía de la Edad Media en tres períodos: la temprana escolástica (desde el siglo IX al XII), el apogeo de la escolástica (siglos XIII y XIV) y el ocaso de la escolástica (siglos XIV y XV). Sin desdeñar esta triple división, quisiéramos elegir una denominación que tenga en cuenta a las principales personalidades que dominaron en cada época. De este modo se nos ofrece, en primer término, un período agustiniano; en segundo lugar, un período de transición y, finalmente, un período agustiniano-aristotélico.

a. *El período agustiniano*

El tránsito de la patrística a la escolástica es fluente. Desde el punto de vista científico, no hay entre ellas oposición alguna. Difieren tan sólo por la riqueza del material que elaboran. Agustín, por ejemplo, no puede todavía medir su inteligencia con Aristóteles, mientras que el sistema aristotélico le proporcionó al mundo conceptual de Tomás de Aquino un cuño característico. Las diferentes opiniones sobre el comienzo de la escolástica se explican por la diferencia, simplemente gradual, que existe entre ella y la patrística. Muchos investigadores sostienen que se inició con Juan Damasceno o con Boecio; otros con Erígena y otros con Abelardo o Anselmo de Canterbury. Éste, con su divisa *credo ut intelligam, fides quaerens intellectum*, habría fundado la escolástica "propiamente dicha"; es decir, para emplear las palabras de un escolástico actual, aquella "caballería del espíritu que debía conquistar la tierra santa de los misterios divinos con el escudo de la fe y la espada del pensamiento especulativo". Algo es, con todo, seguro: después de algunos siglos de trabajo de compilación, con Erígena nos sale al encuentro, por primera vez, un pensador sistemático. Tradujo, como ya dijimos, escritos del Pseudo Dionisio al latín; apoyándose en San Agustín trató acerca del tema de la predestinación y en su obra *De divisione naturae* [108] sustentó la diferenciación, tan importante para la historia del panteísmo, de la *natura naturans* y la *natura naturata*. Aunque Erígena haya enseñado en el siglo IX en la escuela palatina de Carlos el Calvo como "escolástico", desde otro punto de vista, pertenece al grupo de filósofos no escolásticos de la Edad Media, si es que este nombre se limita al patrimonio común de los pensadores medievales reconocido por la Iglesia [109]. En muchos puntos Erígena se aparta de este "patrimonio común".

En el siglo X, poco favorable para la ciencia, el monje Poppo, de Fulda, fué un comentador de Boecio, especialmente de su escrito sobre la consolación de la filosofía, que fué traducido al alemán por Notker Labeo, de Saint Gallen. El mismo monje se hizo notar como traductor de los Salmos y de los escritos lógicos de Aristóteles. Entre los discípulos del más tarde Papa Silvestre II, que con anterioridad llevaba el nombre de Gerbert, se cuenta a Fulbet, el obispo de Chartres. Como predicador de la penitencia, Pedro Damiani,

108 Honorio Augustodunensis, en el siglo XII, realizó un abultado sumario de esta obra con el título *Clavis physicae*.

109 Además de esta división, la totalidad de la filosofía medieval ha sido dividida en una dirección escolástica y otra antiescolástica. Si se considera la escolástica como concepto genérico, se obtendrán como partes de ella las siguientes: *a*) *temporalmente*: temprana escolástica; apogeo de la escolástica y decadencia de la escolástica. *b*) *objetivamente*: escolástica aprobada por la Iglesia y escolástica herética.

el canciller de Gregorio VII, elevó su voz de prevención contra la dialéctica, a fin de que ésta no aparte del sendero de los santos padres y de la revelación. En su vocación antidialéctica, en su menosprecio por el conocimiento humano, Pedro Damiani llegó hasta la afirmación de que en Dios el principio de contradicción no tiene aplicación alguna. Inclusive estaría en el poder de la divinidad el hacer que lo acontecido no hubiera acontecido. A través de Damiani se extendió aquella conocida afirmación de que la razón está al servicio de la revelación, es decir, de la teología; o sea de que la razón es una *ancilla theologiae* y que no debe pretender elevarse a sí misma, por un acto de arrogancia, al *ius magisterii.*

El dialéctico Berengar de Tour (999-1088) fué discípulo del antidialéctico Fulberto. Aplicó la dialéctica contra el dogma de la transustanciación, puesto que —partiendo de su concepción nominalista de la sustancia— considera absurda una alteración de la sustancia sin alteración de los accidentes. Como se apoyó en el libro *De Eucharistia,* atribuído a Erígena, el nombre de éste cayó en descrédito entre los representantes de la doctrina eclesiástica. El sínodo de Vercelli (1050) condenó aquel libro y prohibió en general la lectura de los escritos de Erígena. Lanfranco (muerto en 1089), más tarde arzobispo de Canterbury, se opuso a Berengar. Defendió el dogma de la revelación divina y no adoptó, por tanto, el punto de vista racional de Berengar.

Un discípulo de Lanfranco es el famoso contrincante de Roscelín y arzobispo de Canterbury, el intermediario más descollante del agustinismo para la temprana y madura escolástica: Anselmo (1033-1109). Se lo ha llamado el Gregorio VII de la ciencia. Así como este Papa, en cuanto organizador religioso y político de la Iglesia, puso a las relaciones entre ésta y el Estado sobre una nueva base, así también Anselmo tomó partido frente a la dialéctica antidogmática, se esforzó por establecer las relaciones entre la fe y el saber y parcialmente las volvió a formular en el sentido de la doctrina eclesiástica. *Cur Deus homo?* reza su cuestión fundamental. El dogma expresa que Dios se ha hecho hombre. Al poner San Anselmo un ¿por qué? ante el dogma, manifestó, de un modo característico, la actitud dialéctica de su espíritu. La razón debe tratar, según sus fuerzas y sus propios medios, de fundamentar la autenticidad del dogma. Además, en algunos diálogos, Anselmo encaró el tema de la verdad (*de veritate*) y del libre arbitrio (*de libero arbitrio*). El primer título —que también aparece en Santo Tomás de Aquino y otros— indica que las discusiones "gnoseológicas" ya habían sido atendidas en esta época. Entre los demás escritos de Anselmo merecen citarse el *Monologium* y el *Proslogium* y también *De fide trinitatis et de incarnatione verbi.* La prueba de la existencia de Dios, que lleva su nombre, se opuso hasta la contradicción con el pensamiento del monje Gaunilo. Anselmo combatió el nominalismo de Roscelín [110], cuyo triteísmo fué rechazado en el concilio de Soisson (1092). Un influjo decisivo ejerció Anselmo sobre su compatriota Roberto Grosseteste (muerto en 1253). También perteneció a su escuela Honorio Augustodunensis, un fervoroso enemigo de la ignorancia del clero, a la que trataba de vencer con la más diligente actividad literaria. Honorio proporcionó el método y la doctrina de Anselmo a la teología de Alemania. La vinculación entre el siglo XI y el XII está dada por Guillermo de Champeaux, el representante del realismo en Francia. Fué el fundador de la famosa escuela de San Victor y el maestro de Pedro Abelardo (1079-1142), que abrió una escuela opuesta en Genovefaberg.

Muchos consideran a Abelardo el "fundador en principio" de la filosofía medieval. En todo caso, es cierto que el método dialéctico de enseñanza o, más precisamente, su aplicación a la teología, se remonta a él. *Sic et non* es el título de uno de sus escritos. En esta obra ya logra expresión el método —aplicado con anterioridad a él por los canonistas— del *pro et contra.* Tal método está dominado por la aspiración de oponer entre sí los argumentos de los diferentes padres de la Iglesia, de manera que se manifieste el pro y el contra de cada concepción; por el deseo de investigar lo más hondamente posible los contrastes —que con frecuencia provienen de diferentes significaciones verbales— que se encuentran en los juicios de los padres, con el fin de que el lector pueda lograr así una solución propia que armonice y considere todos los momentos. De este modo se aclaran los giros, más tarde usuales, que encabezan las secciones particulares de las investigaciones escolásticas: *quaestio - videtur quod non* [111] *- sed contra dicendum est - respondeo - solutio.* Es decir, cuestión, objeción, contra-objeción, concepción propia. La marcha del pensamiento progresa, por decirlo así, hasta la *solutio* a través de la tesis y de la antítesis, del *sic et non.* Ya Aristóteles había recomendado una clara elaboración de las aporías, o sea de las dificultades, para alcanzar una solución fecunda del problema. En este sentido Abelardo pensó la proposición *dubitando ad inquisitionem venimus.* Fué un escritor sugestivo, fecundo, vasto y crítico. Los siguientes títulos proporcionan una imagen de la dirección de su espíritu: *Tractatus de unitate et trinitate divina; theologia christiana* (condenado por el Concilio de Sens

[110] Es muy honroso el testimonio de que Roscelín, en una carta a Abelardo, no lo considere como enemigo. Elogia en Anselmo la *sanctitas vitae* y *doctrinae singularitas ultra communem hominum mensuram.* (Santidad de vida y singularidad de saber, más allá de la común medida de los hombres.)

[111] A veces los investigadores han cometido el error de considerar que las exposiciones que comienzan con *videtur quod non* (parece que no) expresan la opinión propia del autor correspondiente. Tomás de Aquino, por ejemplo, empieza su artículo sobre las pruebas de la existencia de Dios con la siguiente proposición: *Videtur quod Deus non sit.* (Parece que Dios no existe.) Este ejemplo muestra lo funesta que puede ser aquella confusión.

en 1141); *Introductio ad theologiam; scito te ipsum seu ethica; dialogus inter philosophum judäum et christianum.* Abelardo atrajo sobre sí cierta atención general y humana por sus desgraciados amores con Eloísa [112]. Su discípulo más influyente en el desarrollo de la escolástica fué Pedro Lombardo (muerto en 1164 siendo obispo de París). Recibió el apodo de *magister sententiarum.* Su *Quattuor libri sententiarum.* escrito con frecuentes apelaciones a San Agustín —el libro manual y escolar teológico-filosófico de la Edad Media— dió lugar a los numerosísimos comentarios posteriores de sentencias, a las *Summae sententiarium.* Uno de los más fervorosos e importantes discípulos del Lombardo fué Pedro de Poitiers [113]; entre sus primeros comentadores se cuenta, además, al Magister Bandinus y Roberto Pullus (muerto en Roma en 1150). Pero no faltaron enemigos de Lombardo y de su método.

112 Abelardo murió en paz con la Iglesia y con sus enemigos. Tal es lo que nos atestigua un informe enviado por un cierto abate Pedro a Eloísa. Dice: "Que yo sepa, no recuerdo haber visto a nadie que lo igualara en la humildad de la actitud y del gesto; tanto que a un observador atento ni Germano le parecería ser más bajo ni Martino más pobre. Aunque estimaba que había alcanzado un alto lugar en el gran tropel de nuestros hermanos, por sus vestidos desaliñados parecía ser el último de todos. A menudo, cuando, según la costumbre, se adelantaba conmigo en las procesiones, me maravillaba y asombraba que un hombre de tal fama se pudiera apreciar a sí mismo tan baja y humildemente. En nuestra orden hay gentes a las que el vestido eclesiástico no les parece suficientemente costoso; en esto era tan modesto que se satisfacía con los menos vistosos. Lo mismo ocurría con la comida, la bebida y con todas las necesidades corporales. Se negaba a sí mismo —e inducía a que los otros lo hicieran, por medio de la palabra y el ejemplo— no simplemente lo superfluo, sino todo lo que no era estrictamente necesario. Constantemente estaba absorto en la lectura o sumergido en la plegaria; sólo interrumpía su silencio obligado por el trato familiar con los hermanos del convento o por la exposición pública de algún tema referido a cosas divinas. Celebraba los sacramentos tan frecuentemente como podía, ofreciendo a Dios el sacrificio del eterno Cordero. Incluso cuando, por mis cartas e intersección, volvió a alcanzar la gracia del Papa, casi constantemente tomaba parte en el sacrificio. Pero ¿para qué emplear muchas palabras? Pienso que su espíritu, su boca y su comportamiento nos instruían y nos convencían siempre de las divinas verdades filosóficas y científicas. Vivió con nosotros sencilla y lealmente, temeroso de Dios y apiadado del mal, y Dios bendijo los últimos días de su vida... ¡Con qué piedad, conforme con la voluntad divina y el estricto catolicismo, confesaba su fe y sus pecados; con qué fervor su ardiente corazón recibió el útimo viático y la garantía de la vida eterna, a saber, al cuerpo del Señor, nuestro Salvador! Todos los hermanos del convento en que reposa el cuerpo del santo mártir Marcelo atestiguan la fe con que le encomendó a Dios su cuerpo y su alma en el tiempo y en la eternidad. Así concluyó el maestro Pedro los días de su vida. Él, que por su saber y su doctrina, era conocido casi por el mundo entero y afamado en todas partes, pertenece a la escuela del que ha dicho: *Aprended de mí, que soy dulce y humilde de corazón.* Por tanto, nos es lícito creer que la dulzura y la humildad lo han trasportado, a él mismo, hacia las alturas". *Abälards Briefwechsel mit Heloise* (Reclam).

113 El testimonio de los giros constantemente repetidos en Pedro de Poitiers depone de la vivacidad en el hallazgo de objeciones: *Sed obicitur, At dicit aliquis, Sed iterum instat aliquis sic dicens, E contrario dicitur, Sed contra obicitur sic,* etc. (Pero se objeta, Pero dirá alguno, Pero alguno insistirá otra vez diciendo así, Pero a esto se objeta de este modo, etc.)

La escuela de Chartres constituyó una importante comunidad de trabajo, dentro del siglo XII, en la que ya se conocían los escritos físicos de Aristóteles por las traducciones árabes. A dicha escuela pertenecieron Bernardo de Chartres (muerto alrededor de 1128), su hermano Teodorico (Thierri), que enseñó en París hacia 1140; el discípulo de Bernardo y posterior obispo de Chartres Juan de Salisbury (muerto en 1180). Al mismo tiempo estuvo influído por Roberto de Melium y Abelardo, celebrado como *clarus doctor et admirabilis omnibus;* además citaremos a Gilberto Porretanus, obispo de Poitiers (muerto en 1154). De la escuela de Gilberto proviene un libro de sentencias titulado *Sententiae divinitatis.* El discípulo de Gilberto, Otto de Freisin (muerto en 1158) es el autor de la *Gesta Friderici* y, al mismo tiempo, el primer escritor del siglo XII que informa sobre la totalidad del *Organon* aristotélico. A Teodoro de Chartres lo sigue, por lo menos parcialmente, el *doctor universalis* Alano de Insulis (Lila, muerto en 1202), uno de los más fecundos y eruditos escritores de la época y además celebrado poeta y maestro. En su teoría de la ciencia y del método depende de Boecio y de Gilberto; en la ontología y filosofía natural maneja elementos aristotélicos. Alano proporcionó a la escolástica cristiana una obra neoplatónica muy significativa para su desarrollo, el *Liber de causis,* con el título *Aphorismi de essentia summae bonitatis.* Los cinco libros *De arte fidei catholicae* atribuídos hasta ahora a Alano, pero que según más recientes investigaciones proceden de Nicolás de Amiens, reúnen los resultados de la tradición cristiana en una obra de conjunto, realizada para defender la doctrina de la Iglesia mediante fundamentos racionales. Influído por Boecio empleó un método deductivo —tanto que recuerda al de Spinoza— según el modelo de la geometría de Euclides. Para Alano todavía Platón es "el filósofo", porque, en general, en el siglo XII gozaba de mayor consideración que Aristóteles.

Uno de los primeros que tuvo conocimiento de las teorías árabes y que tradujo los *Elementos* de Euclides del árabe al griego, fué el inglés Adelardo de Bath, que enseñó en París y escribió un tratado titulado *De eodem et diverso.* Pero en el siglo XII surgió también un grupo de anti-dialécticos, ante todo en el místico Bernardo de Clairvaux (muerto en 1153), el abate de Zistersien, llamado el doctor melifluo o el Victorino. Walter de San Victor escribió una obra polémica, cuyo título era *Contra Quattuor labyrinthos,* pensando en los dialécticos Abelardo, Gilberto, Lombardo y Pedro de Poitiers. También nos encontramos con una dirección panteísta, representada por Amalrico de Bene (muerto en 1206) y David de Dinant. El panteísmo de este grupo encontró su condena eclesiástica en 1215; además, desde el comienzo del siglo XIII fué atacado en un tratado llamado contra los amalricianos.

b. *El período de transición*

La dialéctica alcanzó su más alta importancia para la intelección especulativa y la fundamentación de la fe desde que, alrededor de la primera mitad del siglo XII —por mediación de árabes, griegos y judíos— fueron accesibles a Occidente los escritos de Aristóteles, no sólo los metafísicos, físicos y éticos, sino también algunos de los lógicos, desconocidos hasta entonces. Por ese motivo se los denominó *Logica nova*, a diferencia de los anteriores (*vetus Logica*). Eran los dos Analíticos, los Tópicos y los *Sophistici elenchi*. Hasta esa época sólo se conocían una parte del *Organon* aristotélico y la Introducción a la teoría de las categorías de Aristóteles de Porfirio, en una traducción latina de Boecio. En el siglo XIII se añadió el conocimiento de la Política y la Económica. Guillermo de Moerbeke, el asesor filológico del Aquinate los tradujo del griego, por primera vez, entre 1260 y 1270. Su compañero de orden, Santo Tomás, le dió la ocasión de realizar nuevas traducciones de la obra aristotélica. La recepción del pensamiento de Aristóteles, "el renacimiento del aristotelismo en la Edad Media", como se lo ha llamado acertadamente, no se cumplió sin resistencias de la autoridad eclesiástica. El filósofo griego había sido muy bien recibido como lógico, cuya finalidad estaba en la instrucción formal; pero como físico y metafísico no había tenido una tan beneplácita acogida. El Sínodo de París (1210) y el cardenal legado del Papa, Roberto de Courçon (1215), prohibieron, bajo pena de excomunión, la admisión de la metafísica y de la filosofía natural de Aristóteles en el plan de estudios de la Universidad de París, fundada entretanto. Es extraño que la Ética aristotélica, designada por Lutero como *pessima inimica gratiae*, no fuera prohibida, puesto que, por su carácter terrenal y naturalístico, no lo hubiera merecido —desde el punto de vista de la Iglesia— menos que aquellas otras obras. Gregorio IX (1231) atenuó la prohibición de Aristóteles: sólo la conservó para el examen detallado de los escritos aristotélicos. Ya en 1254, a diez años escasos de la prohibición —que formalmente jamás fué reiterada— su Física y Metafísica se encontraban entre los objetos de la enseñanza oficial de la *Facultas artium*. De acuerdo casi textual con Averroes [114] Alberto Magno consideró que la naturaleza, por decirlo así, había puesto en Aristóteles el canon de la verdad y la suprema perfección del espíritu humano: *natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis in qua summam intellectus humani perfectionem demonstravit*. De manera semejante se expresa Roger Bacon. Aristóteles —escribe en su *Opus majus*— posee en la filosofía, por ser el *summus philosophorum, omnium philosophorum excellentissimus*, la misma autoridad que Pablo tiene en el dominio de la teología [115].

[114] *Credo enim* —dice con Averroes— *quod iste homo* (Aristóteles) *fuerit regula in natura et exemplar quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam*. En otro lugar dice: Aristóteles *doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus quidquid potest sciri*. (Pues creo que aquel hombre (Aristóteles) fué una regla en la naturaleza y el ejemplar que la naturaleza encontró para demostrar la suprema perfección humana. . . . . : La doctrina de Aristóteles es la suprema verdad, porque su inteligencia fué el extremo de la humana inteligencia. Por lo cual bien se dice que fué creado y nos fué dado por divina providencia, para que supiéramos todo lo que puede saberse.)

A la obra de Aristóteles se añadieron, en número incomparablemente mayor al conocido hasta entonces, los escritos árabes, en especial los comentarios de Alkendi (siglo IX), Alfarabi (siglo X), Avicenna (siglo XI), Averroes (siglo XII) y los de los filósofos judíos Isaac Israeli (siglo IX) Avencebrol, Jbn Gebirol (llamado por los escolásticos cristianos Avicebrón) y, sobre todo, Maimónides (muerto en 1204) contra el cual polemizó Tomás de Aquino. Además de la escolástica cristiana existe una escolástica árabe y judía. Las tres ofrecen, si prescindimos de diferencias en lo particular, un aspecto uniforme: la viva consideración de las relaciones entre teología y filosofía.

Eruditos siríacos, entre los siglos VIII y X, organizaron las traducciones y paráfrasis árabes de las obras griegas e introdujeron la ciencia natural en los intereses de los investigadores islámicos, hasta entonces dominados por lo religioso. La consecuencia de esto fué la de un distanciamiento entre los filósofos y los teólogos. *Mutakallimun* (literalmente, "el que habla") es la designación árabe de la gente que, al hablar y reflexionar sobre doctrinas evidentes según la tradición religiosa, se atreven a proponer ciertas dudas. (*Kalam*=discusión verbal). También se les daba el nombre de *Mutacilitos*, es decir, los que se separan y apartan de la ortodoxia rigurosa. Combatieron la concepción fatalista dominante, que suponía la falta de libertad de la voluntad, y propugnaron un puro monoteísmo referido especialmente a la bondad y justicia de Dios. En intolerancia no le iban en zaga a la de sus contrarios. Sus propias doctrinas no ofrecen una imagen uniforme.

Al igual que en la escolástica cristiana, también en la arábiga, Platón dominó el primer período de su desarrollo [116]. Más tarde se fortaleció la influencia aristotélica, acentuadamente coloreada por el neoplatonismo. Con el nombre de "Teología de Aristóteles" se introdujo en la literatura árabe del siglo IX un escrito en el que la investigación moderna reconoce el sello de Plotino. Y también el examen mo-

[115] G. M. MANSER, *Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles*. (Jahrb. f. Philos. u. Theol., Bd. 27).

[116] Para lo siguiente, ver: J. GOLDZIHER (*Kultur der Gegenwart*, 1, 5). J. POLLAK, *Die Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter* (Archiv. f. Gesch. d. Philos., Bd. XVII). M. HORTEN (Archiv. f. Gesch. d. Philos., Bd. XXII). T. J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam*, 1901.

derno muestra que el presunto aristotélico *Liber de causis* es un compendio de Proclo.

El apogeo de la posesión y recreación árabe del neoplatonismo se alcanzó en el siglo X por la enciclopedia de los llamados Fieles de Basra. Era una asociación que, sin negar exteriormente al Islam, aspiraba a una penetración filosófica de su contenido simbólicamente inteligible y a una espiritualización e identificación con el intelecto universal. Los escritos de estos "puros" llegaron, a comienzos del siglo XI, a España y encontraron aquí un singular adepto en Avicebrón, es decir, en el pensador y poeta judío Salomón Jbn Gebirol. Su "Fuente de la vida" (*Fons vitae*) fué una obra conocida por la escolástica cristiana. Dentro de esta última, el monje benedictino de Monte Cassino, Constantino Africano, proveniente de Cartago, fué el primero, que en el siglo XI, puso su conocimiento del árabe al servicio de la comunicación de la filosofía y la ciencia oriental a occidente. Tradujo obras de médicos árabes y también las de Hipócrates y Galeno. La actividad de la traducción adquirió una extensión más amplia cuando, desde la caída de Toledo, la literatura científica pasó de los árabes a los cristianos. Se tradujeron las principales obras de Aristóteles todavía desconocidas y las de sus comentadores árabes y judíos. Sobre todo Guillermo de Moerbeke y Enrique de Brabante realizaron traducciones directas del griego. De este modo se ofreció un material más rico a la elaboración espiritual, aunque sin producir trastornos esenciales en los temas centrales de la concepción del mundo. En la dirección aristotélica sólo la psicología, la filosofía de la naturaleza y la teoría del Estado experimentaron cierta modificación e integración, preparadas desde antes por la traducción del español Dominico Gundissalino.

Finalmente, el neoplatonismo alcanzó su más rigurosa eficacia en la dirección místico-teosófica del sufismo, que despreciaba el mundo sensible por ser una mera apariencia y que por medio del ascetismo y del éxtasis trataba de separarse de la materia para reunirse con la divinidad. En la poesía del gran poeta sufí Dschelâl-din Rûmî (muerto en 1270) la época moderna pudo descubrir que junto a los elementos budistas existían numerosas concordancias con las Enéadas de Plotino.

Al lado del platonismo y del neoplatonismo, también Aristóteles alcanzó prestigio en Islam [117]. All-Kindi (muerto alrededor de 870) inició la serie de los aristotélicos árabes. Entre los siglos X y XII le siguieron Farabi (muerto en 950), Avicenna (muerto en 1037) y Averroes (muerto en 1198). Particularmente este último —cuyo polo

[117] L. STEIN, *Die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Arabes* (archiv. f. Gesch. d. Philos., Bd. XI und XII). S. HOROWITZ, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Einwicklung des Kalam*, 1909.

opuesto se encontraba en el platónico de Islam, Suhravaradi (muerto en 1191)— se esforzó por alcanzar una elaboración pura y no falseada de la doctrina del Estagirita. El problema a discutir en este pensador griego giraba alrededor de la eternidad del mundo. Farabi consideraba erróneo atribuir esta teoría a Aristóteles y con ello descartaba la oposición fundamental entre el filósofo griego y la fe religiosa en la creación del mundo. Además, los peripatéticos árabes, apoyándose en Alejandro de Afrodisia y Themistio, examinaron la teoría del intelecto activo y pasivo. En relación con su teoría de la inteligencia universal, que descansa en la idea de la emanación, redujeron el conocimiento a una "razón activa" que se encuentra fuera del hombre individual y que, en cuanto fuente cósmica del conocimiento, actúa de un modo semejante al sol, que posibilita la visión actual. Según esa doctrina de la inteligencia universal, las sustancias espirituales, a las que también pertenecen los espíritus de las esferas, descienden, con una gradación jerárquica, del ser originario, eterno y uno. Desde la esfera lunar, que ocupa el grado más bajo de la serie de los cuerpos celestes emanados, irradia el intelecto activo. Actúa mediante una especie de penetración en todas las formas del mundo sublunar. Reconciliaron la filosofía con la tradición religiosa mediante la identificación de estos ingredientes neoplatónicos y aristotélicos con los ángeles de la Biblia y del Corán.

Aunque los filósofos árabes no hayan pensado en la destrucción de la religión tradicional fueron, sin embargo, combatidos por ello. Particularmente el ataque vino del escrito de Ghazali (muerto en 1111), titulado "Destrucción conjunta de los filósofos", citado la mayor parte de las veces, en la traducción hebrea y latina, con el título *Destructio philosophorum*. Fueron culpados de extender tres doctrinas enemigas de la religión: la limitación de la omnisciencia divina, la teoría de la eternidad del mundo y la negación de la inmortalidad individual, que acarreaba la del gozo paradisíaco y la del castigo infernal. No parece que los filósofos hayan tratado de refutar las objeciones lanzadas contra ellos. Tenían que tolerar que piadosos Califas arrojaran a la hoguera las obras que se presumían eran enemigas de la religión.

Únicamente con Averroes, de Córdoba (muerto en 1198) surge un reflexivo defensor de la filosofía que dirige una *destructio destructionis* contra los insensatos acusadores. Se esforzó por retornar al auténtico Aristóteles, sin renunciar totalmente a elementos neoplatónicos, tales como la emanación de las esferas y la teoría de la inteligencia. Sin vacilaciones tomó partido —contrario en esto a Avicenna— por la eternidad del mundo y por la falta de comienzo de la materia, que contenía potencialmente todas las formas. Negó la previsión divina del conocimiento de lo individual y —por su tesis del espíritu humano universal, es decir, de la unidad del intelecto, que negaba el

del individuo— despertó la oposición de los escolásticos cristianos. Principalmente Alberto Magno y Tomás de Aquino combatieron la teoría averroísta *de unitate intellectus.* Para Averroes el fin supremo de la vida del hombre está en su identificación con el intelecto activo.

La filosofía arábiga alcanzó su culminación con Averroes. A partir del siglo XIII no encuentra representantes originales; sólo aparecen comentadores dependientes de la lógica y de la ética aristotélica. De mayor significación fueron los teólogos del Kalâm, Râzi (muerto en 1209) y Tûfi (muerto en 1273) [118]. Ambos proponían una fusión de compromiso entre el aristotelismo y el Corán. El Kalâm constituyó desde entonces el objeto principal del interés de los espíritus de Islam.

La filosofía judía de la Edad Media está inmediatamente influída por la arábiga y vuelve a reflejar las direcciones espirituales de la última. Desde el siglo X, los karaítes se apropiaron de la especulación mutacilítica y la pusieron al servicio del judaísmo. Discutieron las cuestiones ontológicas y éticas del antiguo Kalâm. Pero también el neoplatonismo encontró acogida en pensadores tales como Isaac Israeli (siglo X), Salomón Jbn Gebirol o Avicebrón (siglo XI) [119] y José Jbn Saddik, de Córdoba (siglo XII). Escritos de explicación alegórica les permitió aplicar puntos de vista neoplatónicos a la Biblia. En el siglo XII, dentro del misticismo de la Kabbâlah, surgió el contrapeso al racionalismo aristotélico —que se introducía en esa época— y que se apoyaba en la idea de la emanación. Aristóteles fué combatido por el piadoso poeta Jehuda ha-Levi, de Toledo (muerto en 1140). Al seguir el ejemplo de Ghazali separó radicalmente la fe, fundada en la tradición religiosa, de las experiencias originarias e íntimas de la vida. Abraham Jbn Daud, de Toledo (muerto en 1180) —muy influído por Filón, el llamado Platón judío— introdujo en su libro titulado *Sublime fe* la posibilidad de una unión entre la filosofía aristotélica y la religión judía. La idea de Dios, la profecía y el libre arbitrio constituyeron los objetos esenciales de su interés.

Ya en el siglo X los esfuerzos del fundador propiamente dicho de la filosofía judía de la religión en la Edad Media, Saadja, tendían al mismo fin [120]. La escuela de Córdoba, orientada en el sentido aristotélico-neoplatónico, se oponía a la suya, fundada en Zora, Babilonia. Los esfuerzos de Saadja encontraron en el siglo XII un doctor defensor en Maimûni o en Moisés Maimónides, como lo llama la escolástica cristiana. Tituló a su obra principal "Guía de descarriados" ("Conductor de los irresolutos"). En ella promete ofrecer una guía a los que, por influencia de la filosofía, se han extraviado de la fe judía [121]. Este escolástico judío, que veneró a Aristóteles y lo ensalzó como "príncipe de los filósofos", polemizó con agudeza contra la Mutacallimûn y sus métodos y principios; defendió la doctrina judaica de la religión contra los "irresolutos". Posteriormente acentuó la unidad y la espiritualidad de Dios a fin de librarlo de las representaciones populares; persiguió una exégesis alegórica de las Escrituras y limitó la autoridad de Aristóteles al mundo sublunar, para poder posibilitar, de este modo, la deseada reconciliación de la filosofía y la religión. Consideró que la concepción aristotélica de la eternidad del mundo no estaba demostrada y por eso no encontró contradicción alguna entre él y el relato bíblico de la creación, a la cual creía poder sostener con buenos argumentos aunque no necesarios [122]. También en la limitación de la providencia divina a lo universal, advierte un error: por lo menos los hombres, en la medida de su dignidad, participan de ella.

La escolástica judaica nació pues del contacto con la arábiga, así como la filosofía judeo-alejandrina de la religión se había formado por la influencia del helenismo.

La recepción de todo el aristotelismo y el conocimiento de la filosofía árabe y judía, constituyeron el primer resultado importante que determinó el carácter del período de transición de la escolástica cristiana. Pero hay otros dos hechos importantes. En primer lugar, la fundación de las órdenes de los dominicos y de los franciscanos, que fueron, las dos, un importante punto de reunión para la cultura erudita. Luego, la fundación de las universidades de París [123], Bolonia y Salerno, en las que desde entonces se

[118] M. HORTEN, *Die philosophischen Ansichten des Râzî und Tûfi,* 1910. M. HORTEN, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam,* 1912.

[119] J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol,* 1889. R. SEYERLEN, *Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Salomon ibn Gabirol und seine philosophische Bedeutung,* 1899. M. WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas von A. zu Avencebrol,* 1899.

[120] J. GUTTMANN, *Die Religionsphilosophie des Saadia,* 1882. C. TIRSCHTIGEL, *Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen bis Maimonides,* 1905. J. KRAMER, *Das Problem des Wunders im Zusammenhang mit dem der Providenz bei den judischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni,* 1909. A. GRUNFELD, *Die Geschichte vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimûni* (Beiträge. Bd. VII). B. TEMPLER, *Die Unsterblichkeitslehre der jüdischen Philosophie des Mittelalters bis auf Maimonides,* 1895.

[121] La filosofía de Maimûni constituye el punto de partida y el centro mismo de la gran obra de DAVID NEUMARK, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters,* hasta ahora en dos tomos, 1907 y 1910.

[122] Ver más adelante la sección sobre Dios y el mundo.

[123] La universidad de París nació hacia el año 1200 de la reunión de los *magistri* —así se designaban a los profesores en la Edad Media— que enseñaban allí, sobre todo en la Isla del Sena. A los "cursos se les daba el nombre de *lectio, praeletio* o *legere* (alicui auctorem) a diferencia del *legere ab aliquo* (sc. *auctorem*) que se refería a los "oyentes del curso". A la lectura privada de un libro se la llamaba

pudo desplegar una vida espiritual de gran estilo. Los maestros proceden, en su mayor parte, de aquellas órdenes. El fin de Domingo y de Francisco era, después de todo, el mismo: la propagación del Evangelio. Pero diferían por método. Se ha dicho que Domingo seguía la vía del entendimiento, mientras que Francisco elegía el camino del corazón. La divisa de los dominicos era la de actuar *verbo et exemplo;* la de los franciscanos, *plus exemplo quam verbo.* Aunque Francisco, dentro de una vida de activo amor al prójimo, se haya dirigido preferentemente a una intimidad con Dios y a un seguimiento de Cristo, sus discípulos, tanto como los de Domingo estuvieron conmovidos por el afán de saber y de cultura general, propio de la época. También ellos aprendieron y enseñaron en las universidades [124].

Alejandro de Hales (muerto en 1245) perteneció a la orden de los franciscanos. Él, el fundador de una tradición franciscana en la escolástica, fué el primer conocedor cristiano, en la Edad Media, de todo Aristóteles, bajo cuyo influjo escribió la primera gran *Summa Theologiae.* También conoció algunos comentarios árabes.

El gran discípulo de Alejandro fué su compañero de orden, Buenaventura (muerto en 1274), el doctor seráfico. Como otros doctos de su orden fué encargado de dictar lecciones en la universidad de París. (*Ut Parisiis legeret*, se decía en el lenguaje de la época). Con él se nos revela un característico enlace de mística y escolástica, de interior recogimiento en los misterios del cristianismo y de aspiración por dominarlos, en la medida de lo posible, por el entendimiento. No sólo es un vivaz representante de la mística, sino también un teórico de ella. Trata de describir la vida contemplativa en sus diversos grados y ofrece una clasificación de tal proceso. Ya Buenaventura es un testimonio patente del hecho de que la escolástica y la mística no son esencialmente contrarias, sino que se integran entre sí. No sin razón se ha dicho que el *Cántico al sol*, de San Francisco, significa —como documento de una concepción del mundo— una suma teológica y que en la música petrificada de las catedrales góticas la escolástica y la mística se interpenetran íntimamente [125]. Lo mismo rige para la obra espiritual de la vida de un Buenaventura, cuyos cantos seráficos dejan a un lado, de modo significativo, a la deducción escolástica.

De las restantes personalidades que pertenecen al período de transición, mencionaremos a Mateo de Aquasparta y a Guillermo de Auvergne (muerto en 1249), obispo de París y autor de una enciclopedia

legere auctorem. Según indica Juan de Salisbury, la *lectio*, la *disputatio* y la *meditatio* (el pensamiento personal de la materia de enseñanza) se diferenciaban de la *doctrina*, que era la apropiación espiritual de la materia de enseñanza y de aprendizaje por parte de los "estudiantes" o *scholares*.

[124] H. FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden*, 1904.

[125] F. X. KIEFL, *Der Monismus in der Gegenwart* (Hochland, 1910).

titulada *Speculum magnus*, y también a Dominico Gundissalino, primer traductor y mediador compilatorio del arabismo y primer representante de un aristotelismo saturado de neoplatonismo [126]. También fué el autor de un tratado sobre la inmortalidad del alma [127] atribuído erróneamente, hasta hace poco tiempo, a Boecio. Su traducción, realizada en colaboración con Juan Hispano, de la *Fuente de la vida* (*Fons vitae*), escrita en árabe, es muy citada por los escolásticos cristianos.

c. *El período agustiniano-aristotélico*

En el primer período, la autoridad principal fué San Agustín; en el segundo, se propagó el conocimiento de Aristóteles y se inició la transición a su empleo y junto a Agustín domina y dirige la dirección del tercer período. Más sistemáticamente que Alejandro de Hales, Alberto Magno (1193-1280), el dominico que enseñó en París y Colonia, llevó toda la obra de Aristóteles al servicio de la teología [128]. Pero el interés de Alberto no se dirigió exclusivamente a las cosas teológicas o que se refieren directamente a la teología. Es, al mismo tiempo, un auténtico investigador de la naturaleza que insta a la observación y valoración de la experiencia. Como tal encontró con derecho en la Sociedad de naturalistas de Colonia (1909) un debido conocimiento [129]. En esta oportunidad fué caracterizado, por parte de profesionales, como un "observador de primera clase". Las obras en que trata de problemas de la naturaleza son numerosas: *de coelo et mundo, de proprietatibus elementorum, de generatione et corruptione, de meteore, de minerabilus, de anima, de memoria et reminiscentia, de vegetabilibus, de animalibus* Además de una *summa theologiae* escribió una *summa philosophiae naturalis.* No es sorprendente de que también haya comentado las sentencias de Pedro Lombardo. Estaba en las costumbres de toda la época.

Un segundo pensador del siglo XIII, colmado de un auténtico espíritu científico-natural, perteneció a la orden de los franciscanos:

[126] M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts* (Beiträge, Bd. XVIII, 5-6).

[127] El *magister* de París y ulterior Obispo Anselmo de Auvergne publicó, con su nombre, el escrito de Gundissalino acerca de la inmortalidad del alma, introduciendo pocas variantes. En la Edad Media no se pensaba el concepto de la propiedad literaria con tanto rigor como en la Época Moderna.

[128] G. VON HERTLING, *Albertus Magnus.* 2. Aufl. (Beiträtrage, Bd. XIV).

[129] H. STADLER, *Albertus Magnus als selbständiger Naturforscher* (Forschungen zur Geschichte Bayerns, Bd. XIV). H. STADLER, *Albertus Magnus von Köln als Naturforscher und das Kölner Austogramm seiner Tiergeschichte* (Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher u. Arzte für 1908). H. STADLER, *Albertus Magnus de animalibus libri XXVI. Nach der Kölner Handschrift* (Beiträge, Bd. XIV, 5).

Roger Bacon, de Oxford (1214-1294). Fué discípulo del obispo de Lincoln, Roberto Grosseteste, diestro en matemáticas y ciencias naturales. Roger Bacon es un apasionado adversario de la ciega fe en la autoridad. Combatió al general de la orden, Buenaventura, y también a los dos *philosophi gloriosi* (Alberto y Tomás) y se atrevió a echar en cara [130] a la dirección filosófico-teológica de París su ignorancia y defectos lingüísticos [131] tanto como su carencia de formación matemático-científica. Roger, de acuerdo con sus modelos árabes, fomentaba, en lugar de una ciencia aparente, un saber de experiencia, una ciencia que se apoyara sobre una cuidadosa observación, una *scientia experimentalis.* Al mismo tiempo aspiraba a que la ciencia natural valorara a la ciencia de lo ideal, es decir, a las matemáticas. En espíritu contemplaba numerosas invenciones, sólo realizadas en tiempos muy posteriores, cuando fueron posibilitadas por un conocimiento verdadero de la naturaleza: aviones, automóviles, etc. ¡Qué diferencia entre el espíritu de un Alberto y Roger y la actitud escéptica de un Tertuliano o Lactancio con respecto al conocimiento de la naturaleza! He aquí una clara prueba de lo falso que es el modismo generalizado, según el cual la Edad Media careció por completo de sentido para la ciencia natural. La circunstancia de que sólo en espacios limitados fuera así, se debió a las limitaciones técnicas de la época. Como todas las cosas, también los frutos de la consideración empírica de la naturaleza, maduraron en forma gradual. Pero lo que nos sale al encuentro, con los dos pensadores citados, en el florecimiento de la escolástica, es el espíritu del espíritu de la ciencia moderna [132].

Un tercer personaje pertenece a este círculo: el llavero Witelo,

[130] E. FLUEGEL, *Bacons Stellung in der Geschichte der Philosophie*, 1902.

[131] El 10 de junio de 1914 Oxford recordó dignamente el día en que por septingentésima vez se festejaba el nacimiento de uno de sus más grandes hijos, al que Goethe llamara en cierta oportunidad "El monje inglés digno de la Antigüedad". En un diálogo con el halconero Falk, de Weimar, observaba Goethe que la única causa por la que "el número de los descubrimientos útiles haya sido tan escaso a través de los siglos está en los libros y la erudición de gabinete, en los cuadernos copiados y destinados a la elección". "Verdaderamente —continúa Goethe— si el monje inglés, digno de la Antigüedad, me visitara hoy cortésmente para que le haga conocer los descubrimientos que desde su tiempo se han hecho en las artes y las ciencias, me sentiría avergonzado ante él y en el fondo no sabría a ciencia cierta qué responderle al buen anciano". Hoy Goethe estaría menos perplejo para dar una respuesta. Cfr. A. DÖRING, *Die beiden Bacon* (Archiv. f. Gesch. d. Philos., Bd. XVII).

[132] Por cierto que falta una clara concepción y formulación de la legalidad natural, en el sentido moderno de la palabra. La exigencia del "experimento" no se entendía en el sentido de la moderna ciencia natural, sino como una observación de los acontecimientos de la naturaleza conforme a un plan. Y, también en este sentido, era muy parcamente realizada. La filosofía conceptual y dialéctica siguió predominando y no permitió que surgieran las inducciones cuidadosas y los métodos empíricos de investigación. Ver FR. STRUNZ, *Geschichte der Naturwissenschaften im Mittelalter*, 1910.

que estudió ciencia natural, matemáticas y filosofía en Padua. Su padre fué un alemán emigrado de Turingia, su madre polaca; por eso, se llamaba a sí mismo un turingio-polonés. Su obra sobre ciencia natural y matemáticas lleva el título de *Perspectiva.* Gozó de gran difusión. Todavía en el siglo XVI apareció una tercera edición de ella. En lo esencial trata de problemas de óptica, propagación de la luz, estructura del ojo y de los espejos. También considera los fenómenos de refracción. En un tratado, cuyo título es *De intelligentiis,* muestra Witelo las conexiones entre el pensamiento aristotélico y neoplatónico. En él trata de la primera causa, de la naturaleza, y del conocimiento de ambas, de la inteligencia y de sus facultades teórica y práctica y también de su relación con el espacio y el tiempo. Tampoco faltan consideraciones psicológicas sobre la asociación y la percepción. El estudio matemáticamente orientado de la naturaleza empírica encontró sus principales representantes en Inglaterra, sobre todo en Alejandro Neckam (muerto en 1217) y Alfredo de Saichel (Alfredo Anglico), cuyo escrito sobre el movimiento del corazón —publicado alrededor de 1225— expone una psicología fisiológica. También el franciscano Roger Bacon pertenece a esta línea. (Una edición de la obra de Alfredo Anglico, *De motu cordis,* la debemos a Cl. Baeumker, *Beiträge,* Bd. XIX).

También Tomás de Aquino (1225-1274) [133] reconoce el valor de la experiencia para el conocimiento. Ya en la Edad Media fué elogiado como príncipe de los escolásticos, *princeps scholasticorum.* Hasta el día actual goza, como *doctor angelicus,* de una peculiarísima estimación entre los que sienten curiosidad por conocer los fundamentos de la escolástica. Tomás realizó comentarios de todas las obras de Aristóteles que pudo conocer en las traducciones de su amigo Guillermo de Moerbeke, un penitenciario de la sede apostólica. El compendio de su sistema filosófico está contenido en la *Summa contra gentiles;* los desarrollos mucho más extensos del mismo están en la *Summa theologica.* La *Quaestione disputatae* trata de diferentes problemas filosóficos particulares, tales como *de veritate, de malo, de anima;* a ellas corresponden los llamados Opúsculos: *de aeternitate mundi contra murmurantes, de unitate intellectus contra averroistas.* Dante se refiere frecuentemente a Tomás, sin ser un continuador incondicionado de él, tanto en su *Divina comoedia* como en su escrito *De monarchia* [134].

Tomás de Aquino fué el punto central de una gran escuela. A

[133] Sobre su vida nos orientan las monografías de ENDRES (1909) y GRABMANN (1912). Ver también GRABMANN, *Der Hl. Thomas im Werturteil der modernen Wissenschaft* (Zeitschr. Theologie u. Glaube, 1913).

[134] Sobre el carácter tomista o neoplatónico de la cosmovisión filosófica de Dante, cfr. el artículo de BAEUMKER en el *Deutschen Literaturzeitung* (1913, Nr. 44). E. KREBS, *Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen*, 1913.

ella pertenecieron, entre otros, Agustín Triunfo, de Ancona (muerto en 1328), Jacobo de Viterbo (muerto en 1307), Ptolomeo de Luca (muerto en 1327). El historiador de la Iglesia, Herväus Natalis (muerto en 1323) defendió, como general de la orden, la doctrina tomista contra Enrique de Gante, Duns Escoto, Durando, Godofredo de Fontaines y otros. Juan Capiolo (muerto en 1444) fué considerado el "príncipe de los tomistas". Ya en 1309, el cabildo general dominico de Zaragoza propuso a la doctrina de Santo Tomás como norma para el estudio de la orden. En un cabildo provincial de Roma cierto hermano, Uberto Guide, "fué suspendido en el ejercicio de su cátedra por dos años y condenado a diez días de ayuno a pan y agua por haber hablado contra Tomás". El 18 de julio de 1323, el Papa Juan XXII lo canonizó con la siguiente observación: "Realizó tantos milagros como artículos ha escrito". Al año siguiente el obispo Esteban de Borreto, de París, anuló la interdicción de los principios tomistas establecida por su antecesor Tempier. Pero el tomismo no careció de impugnadores[135]. El obispo Tempier, de París —acabado de citar— había censurado en el año 1277, nada menos que doscientas diecinueve tesis, entre ellas, la teoría del principio de individuación. El arzobispo Roberto Kilwardby procedió de un modo semejante. Entre los otros adversarios de Tomás se contaban a Ricardo de Middletown, Guillermo de la Mare, John Peckam y, sobre todo, Juan Duns Escoto (muerto en 1308). Llevaba el apodo de *Doctor subtilis*. Pertenecía a la orden de los franciscanos y enseñaba en Oxford, donde escribió su obra *Opus oxoniense*. Los comentarios a las sentencias constituye otra de las fuentes de las doctrinas de Escoto.

Frecuentemente se habla de una oposición esencial entre Escoto y Tomás. La mayor parte de las exposiciones de los últimos decenios se apoyan en esta concepción. El mismo Escoto polemizó con frecuencia contra las doctrinas tomistas. Sin embargo, su acuerdo con Tomás es mucho mayor de lo que él mismo o los historiadores corrientes estarían dispuestos a admitir. Investigaciones muy recientes, dedicadas a una prolija comparación de ambos sistemas, lo han mostrado sobradamente. Así, por ejemplo, la teoría de la libertad de Escoto es en todos los puntos esenciales absolutamente la misma que la de Tomás. El hecho de que Escoto se haya podido atrever a oponerse a la autoridad de un Tomás atestigua, por otra parte, cierta independencia y libertad de enseñanza.

Siger de Brabante, el principal exponente del aristotelismo averroísta del siglo XIII, manifiesta una actitud más violenta y radical contra las autoridades dominantes. Defendió seis imposibilidades (*imposibilia*) y atacó, en nombre del averroísmo, "a los sobresalientes filósofos Alberto y Tomás" (*contra praecipuos viros in philosophia Albertum et Thomam*). Finalmente citemos —fuera de Roberto Grosseteste, que en la actualidad es merecidamente considerado— a los siguientes autores de "sumas" del siglo XIII: Magister Praepositinus, Guillermo de Auxerre y Meister de Freiberg.

[135] FR. EHRLE, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquino in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode.* (Zeitschrift f. kathol. Theol., Bd. 37.)

Por la escuela de Tomás de Aquino pasó también su compañero de orden, Meister Eckhart (muerto en 1327) con quien se inició la serie de místicos alemanes. Ni en su orden ni en Roma, Eckhart alcanzó pleno reconocimiento. La razón de semejante hecho está, ante todo, en el carácter "panteísta" de su mística, que cancela la oposición esencial entre Dios y el alma del hombre y que por la fuerte acentuación de la intimidad subjetiva amenaza con arriesgar las rigurosas y autoritarias exigencias de las doctrinas eclesiásticas. No cabe duda de que el tono sentimental de la posterior época de la Reforma se sintió afín con esta mística. Lo sacramental y la Iglesia exterior habían sido desplazados, por decirlo así, a la periferia, para que, en el centro, brillara de un modo tanto más intensivo "la chispa de Dios y del alma". A los discípulos de Eckhart pertenecieron el profundo Suso (muerto en 1366), llamado "el trovador de los místicos", el práctico Tauler (muerto en 1361) y el desconocido autor de la *Teología alemana*, a la que se refiere su primer editor, Lutero. La filosofía moderna le debe a Eckhart la creación de términos alemanes. Tampoco ha carecido de influencia para el desarrollo del panteísmo moderno.

Al lado de Raimundo Lullo (muerto en 1315), cuyas investigaciones lógicas recuerdan a la posterior *Ars combinatoria* de Leibniz, sale a nuestro encuentro, en el siglo XIV, el franciscano Guillermo de Occam (muerto en 1347). Su texto de enseñanza fué prohibido en 1339. El decreto correspondiente es característico del método de censura medieval. Intimida al maestro de París con las siguientes palabras: "Contra la prescripción, dictada por uno de nuestros antepasados, de que sólo se deben leer los escritos ordenados por los superiores o de algún modo tradicionales, se han atrevido algunos a publicar las doctrinas de Occam, a pesar de no estar permitidas por los ordinarios ni examinadas por nosotros u otros. Por eso, bajo pena, se prohibe publicarlas, hacerlas objeto de disputa e incluso citar a Occam" [136]. Su nominalismo y su poderosa desconfianza por los argumentos racionales en cuestiones de fe influyeron vigorosamente sobre Lutero, que confesaba: "soy de la escuela de Occam" y que

[136] Si prescindimos de los místicos, Occam es, según la característica de BAEUMKER, "el único espíritu realmente original entre los filósofos de la decadencia de la escolástica: el único que con fuerza originaria ofrece una total renovación de la materia y un sistema independiente que habría de dirigir más de dos siglos". *Kultur der Gegenwart*, I, 5.

hablaba, con veneración, de su "querido maestro Occam". En el mismo año que éste, murió el maestro de París, Nicolás de Autrecourt, el Hume de la Edad Media, como se lo ha llamado con razón. Pues niega —como Pierre d'Ailly y Guillermo de Occam [137]— el carácter analítico de la causalidad y combate el conocimiento de la sustancia. Su escepticismo es aún mayor que el de Occam. Nicolás piensa que sólo el principio de contradicción confiere certeza y que la realidad de un mundo exterior es indemostrable. Semejantes concepciones, peligrosas para las bases racionales de la fe, fueron condenadas por Clemente VI. Añadamos que Nicolás combatió decididamente la autoridad de Aristóteles, en particular su filosofía de la naturaleza. Como Siger de Brabante, también él es un ejemplo típico de una corriente que, por su contraste con las direcciones dominantes, se puede llamar antiescolástica.

Nicolás d'Autrecourt tiene muchos puntos de afinidad con Tomás Bradwardino (muerto en 1349), que enseñó en Oxford y que, poco antes de su muerte, fué electo arzobispo de Canterbury. En una obra titulada *De causis Dei contra Pelagium*, Bradwardino defiende la causalidad originaria y universal de Dios frente a la exagerada autonomía del hombre. Pero al mismo tiempo defiende el libre arbitrio humano, por lo cual el teólogo Bradwardino entra, hasta cierto punto, en conflicto con el filósofo Bradwardino. Entre los discípulos de Occam se debe citar, en primer término, a Juan Buridano (muerto hacia 1350), rector de la universidad de París. Escribió una *Summa dialectica* y, además, una *Parva naturalia*. El asno, designado con su nombre, que se moría de hambre entre dos montones igualmente grandes de heno, no se encuentra en los escritos de Buridán.

Con Marsilio de Inghen (muerto en 1396) nos aproximamos al siglo XV. En 1420 murió Pierre d'Ailly, cuya teoría de la percepción sensible reclama algún interés y recuerda a la de Descartes y de Berkeley. Le suceden Gerson (muerto en 1429), Raimundo de Sabunde (muerto en 1432), médico español y profesor de Tolosa; Gabriel Biel (muerto en 1495), el llamado último escolástico, aunque en verdad fué sucedido por otros muchos; el reformador Savonarola (muerto en 1498), que reunió en un compendio el *totius philosophiae*. De significación sobresaliente fué Nicolás Cusano (1401-1464) quien ya anuncia una nueva época. Aunque como cardenal se atuvo a los fundamentos de la doctrina eclesiástica trató de quebrar, sin embargo, muchos puntos de la estrechez en la imagen medieval del mundo. Abandonó la consideración geocéntrica, fomentó la ciencia matemático-natural e introdujo, como límites del conocimiento, el concepto de la *docta ignorantia*.

[137] G. M. MANSER, *Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrhundert*. (Jahrb. f. Philos. u. Theol., Bd. 27.)

Desde el siglo XVI y XVII, la escolástica —antes el conjunto de toda la ciencia, dominada por la *divinissima theologia*—, se va reduciendo cada vez más en la historia de la ciencia. Sin embargo no muere totalmente. Por así decirlo, sigue viviendo en la paz de las órdenes y de los institutos de enseñanza de la teología. El bibliotecario del Vaticano, Agostino Steuco (muerto en 1549) trató de demostrar, en una obra titulada *De perenni philosophia* [138], que las verdades cristianas habían sido enseñadas, en sus gérmenes, por los filósofos pre-cristianos. La madurez del siglo XVI y su significativo representante está en el español Suárez (1548-1617). Molina (muerto en 1600) y Jansenio (muerto en 1638), adepto del primero y perteneciente al convento de Port Royal, desempeñan un importante papel en las historias del conflicto entre la gracia y la libertad. Desde Belarmino (muerto en 1621) hasta Balmes, el escolástico español del siglo XIX; desde el italiano Zigliara hasta Kleutgen, el escolástico alemán del siglo XIX, docto y mesurado defensor de la teología y filosofía de tiempos pretéritos, es decir, de la Edad Media, contra los ataques de un Günther, de un Frohschammer, etc., se puede trazar una línea ininterrumpida —a pesar de ciertos y pocos nombres que se lamenten por ello— en la propagación de la tradicional escolástica. Tal serie se extiende hasta el neotomismo de nuestros días que, con un trato cordial pero vivaz con la filosofía y la ciencia modernas, trata de reconstruir una nueva y fecunda evolución del patrimonio escolástico, si es que semejante desarrollo es posible sin el abandono de lo esencial de la escolástica.

[138] Un conocido escolástico del presente (E. Commer) tituló a uno de sus escritos *Filosofia perenne*. Esta expresión goza de gran popularidad en el círculo de los escolásticos.

A. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

I. LA FE Y EL SABER

Para una concepción muy generalizada, la teoría del conocimiento sería una creación total y absoluta de la época moderna; pero, de ningún modo, semejante punto de vista corresponde a los hechos. Es cierto que en la filosofía moderna la teoría del conocimiento ocupó un puesto de primer plano y que fué tratada de un modo independiente y sistemático; pero a la Edad Media no le faltó una especie de gnoseología [139]. Es más, muchos modernos intentos de solución fueron anticipados por pensadores medievales, tales, por ejemplo, como los de Nicolás de Autrecourt —que recuerda a Hume— y sobre el cual las investigaciones más recientes han llamado la atención [140].

Es un hecho universalmente reconocido la fuerza con que en la Edad Media dominaron las ideas dogmáticas y cómo la fe penetró en todos los dominios de la vida. Pero también en aquella época —aunque con grados y sentidos diferentes— a la fe se sumaron las exigencias del saber. ¿Cuál es la relación entre ambas? He aquí la pregunta que ocupó, quizá como ninguna otra, a todos los espíritus medievales. Y precisamente esta cuestión se debe llamar, desde ya, "gnoseológica". Sin embargo, se trata en ella de la ordenación de dos formas esencialmente diferentes del conocimiento: la fe sobrenatural y el saber natural. Pues también en la fe se pretenden conocer objetos aunque, por cierto, suprasensibles. Cada vez que hubo un esfuerzo por justificar semejante pretensión, cada vez que se trataron de determinar los fundamentos y los supuestos de la fe, cada vez que se fijaron los temas y los fines del saber frente a la fe, se cayó, inevitablemente, en alguna forma de la teoría del conocimiento.

139 "Un resultado decisivo de la filosofía moderna está en el hecho de que ella deja de considerar al conocimiento como una cuestión particular que podría ser tratada y resuelta desde otros supuestos sistemáticos. Enseña a considerar al conocimiento como la fuerza creadora fundamental de toda la estructura de la cultura intelectual y ética." E. CASSIRER. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1906, 50.

140 Ver el artículo de CL. BAEUMKER en el Archiv. f. Gesch. d. Philos., Bd. X.

La discusión de este problema nació originariamente, por así decirlo, de las palabras de San Pablo, referidas a una obediencia racional (*rationabile obsequium*) [141]. Ya vimos cómo la patrística estaba dominada por este signo. La escolástica —continuación íntima y externa de ella— retomó el problema y distinguió las diferentes soluciones. En lo esencial, se pueden distinguir tres. En la primera, racionalizante, hay una inclinación a elevar lo más posible las pretensiones de la razón. La segunda, semirracionalista, trata de mantenerse en posición equidistante entre los dos extremos dados por la tensión entre la fe y el saber. En la tercera, antirracionalista, se espera muy poco de la razón, mientras que la salvación del conocimiento depende de la fe.

1. LA DIRECCIÓN RACIONALIZANTE

Se encuentra un representante, en el umbral de la Edad Media, en el fundador del primer gran sistema filosófico-teológico de la temprana escolástica. Aunque E r í g e n a reconocía, según su propia intención, el derecho de la fe, encontraba que en sus formulaciones efectivas —tanto en la de sus adversarios particulares como en la Iglesia misma— había una contradicción conceptual. En el punto de partida se apoyaba en **San Agustín**: la verdadera religión y la verdadera filosofía coinciden [142]. La autoridad verdadera no puede contradecir a la verdadera razón; pues —aquí se basa Erígena en una imagen bíblica y neoplatónica— las dos fluyen de una misma fuente, de

141 De aquí la pretensión, relativamente justificada de un investigador francés: *La philosophie théologique du moyen-âge commence au 1er. siècle avec saint Paul chez les chrétiens.* (Picavet.) Hugo de San Víctor publicó su *Summa Sententiarum* con la proposición. *Petr.* 3. 15: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est spe.* (Siempre preparados para satisfacer a aquel que os pida razón acerca de aquella esperanza que hay en vosotros.) Buenaventura añadió: *Cum ergo multi sint qui fidem nostram impugnant, non tantum rationem de ea poscunt; utile et congruum videtur per rationes eam destruere et modo inquisitivo et ratiocinando procedere.* (Por lo tanto, como hay muchos que impugnan nuestra fe, y no solamente piden razón de ella; parece útil y pertinente destruirla con razones y marchar según el método de la investigación y por medio del raciocinio.)

142 *Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter coliter et rarionabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur indeveram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veramphilosophiam. De praed.* I, 1. (Tratar acerca de la filosofía, ¿qué otra cosa es, sino exponer las reglas de la religión verdadera, con la cual se investiga humildemente, respetuosamente y razonablemente, la causa suprema y principal de todas las cosas, o sea, Dios? Queda por lo tanto demostrado que la verdadera filosofía es religión verdadera y, recíprocamente, que la religión verdadera es verdadera filosofía.)

la sabiduría divina misma [143]. La verdadera autoridad es la revelación divina que, como tal, constituye el fundamento inconmovible de toda investigación racional. Las divinas expresiones de las Sagradas Escrituras, a través de las cuales los teólogos participan del órgano sagrado del Dios de la humanidad, contienen la verdad pura. El saber humano, en cambio, está sometido al error. La contradicción con la revelación es, sin más, criterio del error.

Pero en otros lugares Erígena admite grandes derechos de la razón. Le señala la tarea de descubrir el sentido de las doctrinas bíblicas. Pero ¿cómo es posible, si la razón y la autoridad están en colisión? En primer lugar, nos auxilian la interpretación alegórica y las imágenes de la revelación [144] que frecuentemente se refieren a las facultades de concepción de todos los hombres; pero que, en su contenido profundamente espiritual, sólo son aprehendidas por los filósofos. Además se encuentra en Erígena el principio de que la verdadera autoridad es la verdad encontrada por la razón. Y también dice que toda autoridad que no esté confirmada por la razón verdadera es insegura [145].

Berengar de Tours, en el siglo XI, se atiene al libro de Erígena sobre la Eucaristía. Fué el primero que tuvo el atrevimiento de negar la esencial transformación del pan y del vino en la carne y la sangre de Cristo [146]. Para hacerlo se basó en un preciso supuesto gnoseológico: es imposible una alteración de la sustancia sin una simultánea alteración de los accidentes. Aquí se muestra del modo más claro su racionalismo. La decisión última sobre la verdad no está ni en los padres ni en la Biblia, sino en la dialéctica, en la razón: *confugere ad dialecticam ad rationem est confugere*. Justamente la razón muestra que el hombre es imagen de Dios, como ya Agustín lo había manifestado.

143 *Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est. De div. nat. I, 66.* (Pues la verdadera autoridad no forma impedimento para la recta razón, ni la recta razón para la verdadera autoridad. Pues no hay duda que ambas cosas dimanan de una sola fuente, esto es, la divina sabiduría.)

144 Ya Filón de Alejandría, el filósofo judío de la religión, se sirvió de este medio con el fin de armonizar el Antiguo Testamento con la filosofía griega. Mucho antes que en Filón —como él mismo subraya— estaban en boga las interpretaciones alegóricas, tanto entre los griegos (por ejemplo en los primitivos filósofos de la naturaleza, en los sofistas y en los estoicos) como entre los judíos. El "Libro de la sabiduría" nos ofrece un ejemplo.

145 *Omnis auctoritas quae vera ratione non approbatur, infirma esse videtur... Nil enim aliud videtur esse vera auctoritas nisi rationis virtute reperta veritas. De div. nat*, I, 71. (Toda autoridad que no es aprobada por la razón verdadera, parece ser débil... Pues me parece que la verdadera autoridad no es otra cosa que la verdad encontrada por virtud de la razón.)

146 G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssacrament in den ersten sechs Jaurhunderten der Kirche*, 1908.

Mientras que en Berengar el racionalismo, tanto en su principio como en su desarrollo, aparece de un modo inequívoco, con Abelardo estamos ante una perplejidad semejante a la de Erígena. Aunque —de acuerdo con modernas investigaciones— no haya acatado un racionalismo teológico, se sirvió, sin embargo, de numerosos giros racionalizantes. Ora opina que querer concebir todos los misterios de la revelación es arrogancia, ora sostiene que revelaciones inconcebibles carecen de sentido [147], y que la admisión de un dogma depende de la convicción de su precisión [148]. En lo tocante a la credulidad, admite con la Biblia que "quien cree rápidamente tiene un corazón frívolo". Por eso la razón debe examinar la autenticidad del contenido de la supuesta revelación y, al mismo tiempo, defenderla contra las objeciones filosóficas: *adversus eos praecipue agimus qui fidem nostram philosophicis nituntur oppugnare argumentis*. De un modo especial Abelardo aplica su atención al dogma de la Trinidad, al que trataba de sostener con fundamentos racionales aunque no forzosos. Ya los filósofos paganos conocían la Trinidad, pues la tríada —correspondiente a ella— de la omnipotencia, la sabiduría y la bondad se revelan en la creación. En especial —en lo cual lo sigue Alano de Insulis— recuerda a Platón, cuya teoría de las Ideas se ha anticipado efectivamente al dogma: la Idea única del Bien, las restantes Ideas y el alma del mundo corresponden a las tres personas divinas. En virtud de estas aspiraciones, propias de la razón, Abelardo contrajo la enemistad de Bernardo de Clairvaux [149] que, sin ser un despreciador absoluto de la ciencia, prefería que el saber se subordinara a un empleo místico-práctico y que caracterizaba a su filosofía como el intento de conocer a Jesús, el Crucificado.

En la época de Abelardo la dialéctica comenzó a hacer sentir sus oscilaciones. Todavía falta una formulación precisa de los límites del conocimiento natural. Por eso se entiende la inclinación, que es manifiesta sobre todo en Ricardo de San Víctor, por creer lo más po-

147 Esta segunda concepción dice: quien deba creer en una doctrina tiene primero que entenderla en general. (Abelardo distingue entre *intelligere* y *cognoscere*.) Sería muy risible que alguien pretendiera instruir a otros sobre cosas que él mismo no entiende. Cfr. también F. SCHREITER, *Petrus Abälards Anschauungen über das Verhltnis von Glaubœn und Wissen. Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie des Mittelalters*, 1912.

148 *Nec quia Deus id dixerat, creditur, sed quia hoc sic esse convincitur (sc. resurrectionem futuram) accipitur. Intrdod. ad theol.* II. c. 3. (Y esto no se cree porque Dios lo ha dicho, sino que se acepta porque uno se convence de que ello [es decir que la resurrección ha de tener lugar] es así.)

149 Bernardo habla de una *ventosa loquacitas philosophorum* (locuacidad, llena de viento, de los filósofos) de las tretas de Platón y de las vanas sutilezas de Aristóteles. Distingue una *scientia mundi quae docet vanitatem, una scientia carnis quae docet voluptatem* y una *scientia sanctorum quae docet veritatem*. (Ciencia del mundo que enseña la vanidad, ciencia de la carne que enseña el placer, y ciencia de los santos que enseña la verdad.)

sible en el poder del saber natural. Tal inclinación domina un siglo más tarde a Raimundo Lullo. Pero en éste hay otras razones.

Su afán de conversión lo lleva a presentar los dogmas, con el fin de convencer a los incrédulos, como racionales y patentes. También la doctrina, presumiblemente averroísta, de la doble verdad, que apareció en Occidente en ese tiempo, lo determinó a exaltar la racionalidad de los dogmas. Mediante razones necesarias (*per necessarias rationes*) [150] quiere convencer al adversario de la necedad de sus objeciones, aunque no pretende llegar al conocimiento adecuado y a la demostrabilidad directa de las doctrinas de la fe. "Doce principios de la filosofía" dialogan entre sí. La filosofía se lamenta por el reproche de los averroístas de que ella sea una enemiga de la fe y, en caso necesario, ruega por la violenta impugnación del calumniador. También Lullo está convencido del acuerdo entre la "verdadera" filosofía y la teología. Aquélla es la *ancilla* de ésta. La fe, según él, es una fuente de conocimiento elevada por encima de las facultades naturales del entendimiento; sin embargo tiene valor como grado previo del conocimiento, por decirlo así, como instrumento de que se sirve el entendimiento transitoriamente para llegar al camino que lo conduce a las verdades supremas. Lullo compara el intelecto con un hombre que sube una escalera. Apoyado sobre el pie que está en el escalón inferior puede levantar el otro hasta el escalón superior y estar de este modo auxiliado, en el ascenso, por el primero. De la misma manera se comportan el *credo* y el *intelligere* que son, ambos, funciones del mismo intelecto. El fin del intelecto no es la fe, sino la intelección; *credere non est finis intellectus, sed intelligere*, dijo Lullo en su *Ars Magna*. Y precisamente la intelección de la racionalidad de las verdades de la fe le parece ser tan posible como digna de atención: *Multo melius dicitur ad veritatem homo subtilis per rationes quam per fidem et autoritates* [151].

Cien años más tarde, en la primera mitad del siglo XV, volvemos a encontrar un principio racionalizante en el médico, filósofo y teólogo español Raimundo de Sabunde [152]. En su Teología natural llama a la naturaleza y a la revelación los dos libros en los que el hombre puede leer la verdad. Aunque por el contenido ambos libros sean iguales, el método de lectura es diferente. En uno, la autoridad conduce al lector; en el otro, la razón. El libro de la naturaleza suministra la prueba de la existencia de Dios y la efectividad de su revelación y la autenticidad está asegurada por el comprobante de su racionalidad. Por más que la razón, por sí misma, no pueda acertar

[150] Aunque con un sentido más moderado esta expresión se halla también en Anselmo y Ricardo de San Víctor.

[151] D. KEICHER, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, 1909. (Beiträge, Bd. VII.)

[152] SCHENDERLEIN, *Die philosophischen Anschauungen des Raimund von Sabunde*, 1898.

con dogmas tales como el de la Trinidad, la Eucaristía o la Encarnación, es capaz, sin embargo, de fundamentar de un modo necesario esas verdades adquiridas por la revelación.

A la mayoría sorprenderá que consideremos el "racionalismo" de Meister Eckhart. Pues su fundamental dirección mística parece, a primera vista, lejos de toda especulación. Pero en él las dos dimensiones se dan estrechamente vinculadas, del mismo modo como más tarde en el romántico Novalis se encontrará una vinculación, psicológicamente tan interesante como comprensible, de inclinaciones matemáticas y románticas. La mística de Eckhart, en contraste, por ejemplo, con la de Bernardo de Clairvaux, más que por un puro afecto o sentimiento está determinada por el pensamiento. Anticipa un concepto fundamental de Hegel y, en principio, de la ulterior especulación alemana sobre filosofía de la religión, según la cual la doctrina de la Iglesia sólo tiene, en la forma de la representación, una significación simbólica. Dicha doctrina es captada de un modo adecuado en los conceptos de la filosofía. Pero para esto tiene que sufrir una modificación. Eckhart pertenece a la serie de pensadores que, en la filosofía de la religión, podrían ser llamados partidarios de una significación indirecta.

Ahora bien, ¿qué hay de común entre los representantes mencionados y las soluciones de que hablamos? Más que un racionalismo expreso, para el cual la razón sería la fuente del conocimiento, se trata, más bien, de una tendencia racionalizante que —sin poner en discusión a la revelación como fuente del conocimiento— aspira a captar y a fundamentar, dentro de lo posible, a todos los contenidos de la revelación por medio del entendimiento. Los partidarios de esta dirección no diferencian —como los semirracionalistas de que hablaremos en seguida— entre dogmas suprarracionales, es decir, los misterios, y las doctrinas de la fe, que al mismo tiempo, son objeto de intelección y fundamentación naturales. Personalidades como las de Erígena, Abelardo, Lullo, Raimundo de Sabunde y otras no advierten —o, por lo menos, no acentúan, como lo harán los partidarios de la segunda dirección— la humildad del sentimiento ante verdades misteriosas de la fe, que son inconcebibles e indemostrables. Antes bien, apelan a la razón humana (*ratio*) y sólo se doblegan frente a teorías racionalmente conocidas. Por eso, aquellos hombres no discuten, sino que están convencidos que los dogmas de la Iglesia concuerdan con la razón.

También el comportamiento de los heréticos con la doctrina eclesiástica es racionalizante. Pero en ellos el racionalismo tiene un resultado negativo: destruye algunos o todos los dogmas y niega su pretensión de verdad. Tal racionalismo herético —puede ser llamado así en comparación con el ortodoxo— apareció en los siglos II y III con el filósofo pagano Celso, que escribió una obra contra Orígenes que ha

llegado hasta nosotros [153]. Y domina en Theodociano y Ariano, en Berengar de Tours (véase pág. 108) y en otros heréticos, antiguos y modernos.

Un segundo camino, que trató de fundamentar la fórmula agustiniana de la identidad entre la verdadera religión y la verdadera filosofía, presentó un aspecto diferente.

2. LA DIRECCIÓN SEMIRRACIONALISTA

En primer lugar debemos citar a Anselmo. Su frase *credo ut intelligam*, creo para conocer, es famosa. En una forma semejante se encuentra en San Agustín, y completa dice: *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* [154]. La plegaria de la Iglesia en la festividad de San Anselmo le llama a este axioma norma del cielo: *norma coelitus hausta*. Parece que fuera un principio por el cual la razón abrevia todos sus derechos en favor de la fe. Pero, en verdad, se le antepone otro axioma, que Anselmo acentúa tanto como Agustín: ¡Conoce para creer! *Intellige ut credas!* ¿Cómo se explica esto? Con una simple distinción. El axioma intuido por Anselmo se refiere a la situación ya lograda de la fe; el empleado por Agustín se relaciona con una fe que se ha de lograr. Desde el último punto de vista, la razón tiene la tarea de conocer los hechos de la revelación para alcanzar mediante este saber, la fe en el contenido de la revelación. Se trata de conocer racionalmente que Cristo, Hijo del Dios verdadero —que no puede mentir ni engañar— ha manifestado cierto número de doctrinas y ha recomendado creer en ellas. Una vez que la razón está convencida del *hecho* de la revelación, por ejemplo, del milagro y las profecías del Antiguo y Nuevo Testamento, ya no pretenderá, con orgullosa temeridad, imponerse a la verdad del *contenido* de la revelación, que está atestiguada por la veracidad de Dios mismo: *certus enim sum si quid dico quod Sacrae Scripture sine dubio contradicat quia falsum est, nec illud tenere volo si cognovero.*

153 Las objeciones de Celso se asemejan mucho a las del moderno punto de vista "monista". (Ver *Das Anti-Evangelium des Celsus*, 1907) (Bibliothek der Aufklärung). J. FR. S. MUTH, *Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum*, 1899.

154 Este principio anselmiano del *credo ut intelligam* o del *fides quaerens intellectus* expone, según la opinión de muchos investigadores, por ejemplo, la de Grabmann, "la esencia y el alma del modo de pensar y trabajar escolástico", el método escolástico "sin más". "El método escolástico (según la definición de Grabmann en su obra así titulada) quiere lograr la mayor intelección posible del contenido de la fe mediante la aplicación de la razón, de la filosofía, a las verdades de la revelación, para aproximar de este modo la verdad sobrenatural al espíritu pensante del hombre, para posibilitar una exposición global y sistemática, orgánicamente conexa con la verdad sagrada y para poder resolver las objeciones surgidas del punto de vista racional y aplicadas al contenido de la revelación". Contra esta definición se ha objetado, no sin razón (de Wulf, Baumgartner) de que se adaptaba tan sólo a la teología escolástica y no a la filosofía escolástica. El método escolástico significa *a*) la aplicación de la filosofía a la teología o *b*) los métodos científicos, tanto de la teología como de la filosofía (sistematización del saber tradicional según el método lógico-deductivo) o *c*) el procedimiento de enseñanza e instrucción (*lectio, disputatio*) y el método de la autoridad, con el procedimiento del *sic et non*.

Pero no por esto la razón está condenada a una total inactividad frente a los contenidos de la revelación. Antes bien, tiene la tarea de aprehender dichos contenidos especulativamente, según una posibilidad que, por cierto, no es ilimitada. A veces debe llegar a ese saber para refutar las objeciones del adversario; otras, porque el conocimiento en sí mismo está por encima de la fe. Justamente sería olvidar un deber suyo si la razón no cumpliera este destino: *negligentia mihi videtur si postquam confirmati sums in fide, non studemus quod credimus intelligere* [155].

Por una parte, el reconocimiento del hecho de la revelación, del *esse*, no dependía —según su principio— de la intelección del cómo, del *quomodo*, sobre todo, en su famosa obra sobre la humanización de Cristo, sobre el dogma de la Encarnación. *Deus homo*: tal la grave expresión del dogma cristológico. *Cur Deus homo?* He aquí la conocida pregunta que Anselmo, por primera vez, propuso con lapidaria simplicidad y que trató de contestar con fundamentos racionales. El proceso del pensamiento de este escrito está en que Dios, con necesidad lógica y también metafísica, tenía que llegar a ser hombre. Pues la humanidad había pecado en Adán y merecido una culpa infinita que, por su finitud, era incapaz de cancelar. La infinitud de Dios, ultrajada por el pecado, tenía que exigir —por su santidad y justicia— una corrección (*satisfactio*) infinita que, a pesar de su amor y bondad, no podía realizar Él mismo. A tal exigencia inevitable sólo la podía satisfacer un vínculo entre el principio finito y culpable y un principio infinito. Para ello un Dios-Hombre tenía que compadecerse de la humanidad caída y acarrear sobre sí la acción voluntaria y libre de la salvación. Con semejantes principios tanto Anselmo como Abelardo, pudieron encontrar favorable acogida en el místico Bernardo de Clairvaux, que esperaba de la simple fe más que de los esfuerzos dialécticos y que anteponía la humildad de la fe al supuesto saber [156]. Pero también Anselmo, en los casos de

155 Esta expresión se encuentra citada con preferencia por los pensadores del apogeo de la escolástica, por ejemplo, por Mateo de Aquasparta. G. WENDSCHUH, *Das Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Canterbury*, 1909. Ver también Philos. Jhrb., Bd. XIX.

156 Cfr. R. SEEBERG, *Die Versöhnungslehre des Anselmus und die Bekämpfung derselben durch den hl. Bernhard* (Mitteilungen u. Nachrichten für die evangel. Kirche in Russland, 1888). L. HEINRICHS, *Die Genugtuungslehre des hl. Anselmus von Canterbury, neu dargestellt und dogmatisch geprüft* (Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch., Bd. IX). Heinrichs designa a la teoría de Alselmo como "un intento dentro de la historia de los dogmas muy interesante y genial, pero errado apologéticamente".

conflicto, subordinaba la razón a la fe. Ninguna palabra caracterizaría tan manifiestamente su punto de partida como éstas, tomadas de su obra *De Trinitate*: "Ningún cristiano católico debe poner en cuestión lo que la Iglesia Católica cree de corazón y declara oralmente, sino que se debe atener, sin dudar, a esta fe, y al amarla y vivir según ella, buscar con humildad y hasta donde sea posible, los fundamentos de su creencia. En caso de que pueda penetrar hasta la intelección de los mismos, que se lo agradezca a Dios; si no puede, que no arremeta contra ellos: que incline la cabeza y rece. Pues la sabiduría humana, al chocar contra este peñasco no lo derribará." Los murciélagos y las lechuzas nocturnas —nos dice Anselmo en una comparación— no se atreverán a disputar con un águila acerca de los rayos del sol del mediodía. El hombre —para continuar la imagen y el sentido de Anselmo— puede y debe tener la osadía de volar con la razón; pero no por eso debe creer que, con sus fuerzas finitas, alcanza el sol de la verdad.

El axioma de Agustín y Anselmo, *credo ut intelligam*, se repite en todos los sentencialistas de aquella época [157]. Fué reconocido y desarrollado sistemáticamente en los dos grandes maestros de la orden de los dominicos: Alberto Magno y Tomás de Aquino. La teología y la filosofía, aclara Alberto, son dominios en principio separados. Aquélla surge de la revelación; ésta de la razón y de la experiencia. Pero también la teología se debe esforzar por proporcionar fundamentos racionales a los principios de la fe y de elevar el poder de convicción y su defensa frente a los incrédulos. Alberto niega expresamente las aspiraciones en extremo racionalistas: no todas las doctrinas de la fe pueden ser fundamentadas por la razón. Tal es lo que ocurre, por ejemplo, con el dogma de la Trinidad y de la Resurrección de la carne. Con respecto al grado de certeza, es mayor en la teología que en la filosofía; pues mientras que aquélla se asienta en la "inspiración", ésta, en cambio, se basa en la ley natural de la razón humana, capaz de error. Pero, tanto la revelación sobrenatural como la natural, fluyen de una y la misma fuente divina. Por eso no es posible contradicción alguna entre la fe y el saber La verdad divina y la veracidad no se pueden contradecir entre sí [158].

157 Fué formulado antitéticamente por el *magister* Simon de Tournai, un "docente" de París, a fines del siglo XII y comienzos del XIII: *Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem. Sed apud Christum argumentum est fides faciens rationem. Unde Aristoteles: Intellige et credes. Sed Christus: Crede et intelliges.* (En Aristóteles, el argumento es la razón que hace fe. Pero en Cristo el argumento es la fe que hace razón. De donde [resulta que] Aristóteles [dice]: Entiende y creerás. Pero Cristo: Cree y entenderás.).

158 *Noster intellectus perficitur luminibus et elevatur: sed ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam. Trinitatis et incarnationis et resurrectionis. Ex lumine autem fluente a superiori natura ad supermundana elevatur quae potentia sola divina et voluntate sunt. Et his lumine desuper fluente assentit et certius ea scit quam ea quae ex lumine sibi connaturali accipit. S. Theol.* I, tr. 19. 1. *Duo sunt modi revelationis. Unus quidem est per modum generale nobis. Et hoc modo revelatum est philosophis: hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine Dei... Aliud lumen est ad supermundana contuenda et hoc est elevatum super nos. Et hoc lumine revelata est haec scienti (theologia)*. 1. c. *Bene tres rationes assignaverunt (sc. antiqui) propter quas bonum est quaerere rationes credendorum. Una est, ut melius cognoscatur creditum... Melius enim cognoscitur quod duabus viis cognoscitur quam quod cognoscitur fide sola. Secunda est propter inductionem simplicium ad finem; qui facilius inducuntur per rationem persuasivam. Tertia est propter contradictionem infidelium convincendam.* S. Theol. I, tr. 39. 15. (Nuestro intelecto se perfecciona y se eleva con las luces: pero, ciertamente, de la luz puramente natural no se eleva a la ciencia de la Trinidad y de la Encarnación y de la Resurrección. Pero de la luz que fluye de una naturaleza superior se eleva hacia lo supramundano que existe sólo por la potencia y voluntad divina. Y asiente a ello al derramarse desde arriba esa luz; y lo sabe con mayor certeza que a aquellas otras cosas que recibe de la luz que es connatural a él mismo [i. e.]: que tiene la misma naturaleza del intelecto humano.) (Dos son los modos de la revelación. Uno es por el modo común a todos nosotros. Y de este modo se ha revelado a los filósofos: pues esta luz no puede derivar sino de la primera luz de Dios... La otra luz ha de ser contemplada en lo supramundano, y está elevada por encima de nosotros. Y por medio de esta luz ha sido revelada esta ciencia [la teología]. l. c. Bien hicieron en señalar [los antiguos] tres razones por las cuales es bueno buscar razones de lo que ha de creerse. La primera es a fin de que lo creído se conozca mejor... Pues se conoce mejor lo que se conoce por dos vías que lo que se conoce sólo por la fe. La segunda [razón] es a causa de la inducción de lo simple al fin; lo cual se induce mejor por medio de la razón persuasiva. La tercera [razón] es la necesidad de vencer la contradicción de los infieles.)

La teoría que Tomás de Aquino proporciona a nuestro problema, es más prolija.

Santo Tomás diferencia el saber de la fe según el grado con que el sujeto cognoscente asiente (*assentire*) a la verdad. La opinión permite dudar, puesto que también la admisión contraria podría ser acertada; la fe, en cambio, es una certeza firme que, según su esencia, excluye a la duda, aún cuando no se haya logrado la intelección última de la verdad correspondiente. La exclusión de la duda y la íntima intelección de la verdad caracteriza el tercer grado del *assensus*, el saber (*scientia, opinio, fides*). En el acto del saber, el intelecto es llevado al asentimiento por la evidencia de la verdad (*evidentia veritatis*) del objeto conocido y por su objetividad [159]. Con la fe ocurre otra cosa. Ella es un acto del intelecto que está determinado por el asentimiento

159 *Assentit autem intellectus alicui dupliciter: uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto quod est per se ipsum cognitum sicut patet in primis principiis quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet in conclusionibus quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. S. Theol.* II, 2, q. 1 art. 4. *De ver.* 14. (El intelecto asiente a algo de una doble manera: uno porque es movido a ello por el mismo objeto que es por sí mismo conocido, tal como resulta patente en los primeros principios que pertenecen al entendimiento; o bien que es conocido por medio de otra cosa, como resulta patente en las conclusiones que pertenecen a la ciencia. Según el segundo modo, el intelecto asiente a algo, no porque

de la voluntad. En el conocimiento de la fe, la voluntad tiene, pues, la parte decisiva. En la *Summa contra gentiles* (III, 40) se encuentra el siguiente principio: *In cognitione fidei principalitatem habet voluntas, intellectus autem assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus.* El agregado *quia vult* es en extremo significativo. La razón natural puede conducir, por así decirlo, hasta el umbral de lo sagrado. Pero en última instancia es la voluntad la que decide el hecho de que el hombre entre en él, es decir, de que reconozca interiormente a las verdades reveladas, aunque su entendimiento no las pueda concebir íntegramente. Según Tomás el "mérito" propio de la fe consiste en este hecho, porque la fe se produce "mediante el auxilio del libre arbitrio movido por Dios a través de la gracia" [160]. He aquí la razón por la cual un acto moralmente libre es, al mismo tiempo, meritorio; y mucho más es así, cuando el hombre está educado en la humildad.

De este modo, en el sistema tomista la teoría de la voluntad libre se vincula con la de la fe y la del saber. No es nada sorprendente. Ya en el Antiguo Testamento está escrito: "el error es hijo del pecado", es decir, de la mala voluntad. El cuño voluntarista del concepto de la fe en Tomás —que, de otro modo sería intelectualista— condujo en teoría y en *praxis* a la Edad Media y quizá todavía a nuestra época a hacer responsable de la incredulidad a la "mala" voluntad. La convicción dominante de la fe decretaba, en absoluto y por sí misma, que una voluntad era mala cada vez que impedía el asentimiento del intelecto a las doctrinas tradicionales de la fe.

sea suficientemente movido por su objeto propio, sino inclinándose, por voluntaria elección, a una parte más que a otra; y si esto se hace con duda o con temor referente a la otra parte, se llamará opinión; pero si se hace con seguridad y sin tal temor, se llamará fe.)

160 *Dicendum quod actus nostri sunt meritorii in quantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus ad Deum, potest meritorius esse. Ipsum auten credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam; et sic subjacet libero arbitrio in ordine a Deum; unde actus fidei potest esse meritorius. S. Theol.* II, 2. q. 2. art. 9. (Hay que decir que nuestros actos son meritorios, en cuanto proceden del libre albedrío movido por Dios por medio de la gracia; de donde resulta que todo acto humano que está sometido al libre albedrío, si es referido a Dios, puede ser meritorio. Y el mismo creer, es un acto del intelecto que asiente a la verdad divina, por imperio de la voluntad movida por Dios por medio de la gracia; y así, está sometido al libre albedrío en orden a Dios; por lo cual el acto de fe puede ser meritorio.) Ya Guillermo de Saint Thierry, un amigo de Bernardo de Clairvaux, define la fe como *voluntarius mentis assensum Deo inspirante.* ("voluntario asentimiento de la mente, bajo la inspiración de Dios".) Hugo de San Victor formula: *Fides est voluntaria absentium certitudo supra opinionem et infra scientiam constituta.* (La fe es una voluntaria certeza de las cosas alejadas, establecida por encima de la opinión y por debajo de la ciencia.) Cfr. también J. EFPENBERGER, *Grund und Gewissheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch-und Spätscholastik*, 1915. (Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch., Bd. XIII, 1.)

Adviértase que, en concordancia con la teoría tomista, el concilio del Vaticano caracterizó a la fe como un hecho que pertenece a la salvación y por el cual Dios mismo conduce al hombre a una libre obediencia. Ella se produce si el hombre consiente a su gracia y actúa por ella, aunque puede resistirla. Se acuñó la fórmula que dice: la gracia divina no desampara al hombre, si es que éste, por su mala voluntad, no la ha desamparado antes a ella. *Non deserens* (*sc. gratia*), *nisi deseritur.* Basándose sobre tal formulación, la mayor parte de los teólogos sacaron la consecuencia de que un católico creyente podía después llegar a la incredulidad sólo por un gran delito moral, es decir, por una mala voluntad. Sin embargo, en nuestros días aumenta el número de teólogos que —como por ejemplo Mausbach— admiten que un católico fuertemente influído por la filosofía y la cultura modernas puede llegar, conservando su honradez subjetiva y sin necesidad de delito moral, a "perder su fe". Mausbach cita la frase del concilio del Vaticano que dice: "aquellos que han aceptado la fe por la enseñanza de la Iglesia jamás podrán tener un fundamento justo para variar su creencia o caer en la duda" Y luego añade: "Las actas del concilio dejan sentado que esta explicación sólo expresa la plena validez *objetiva* de las razones eclesiásticas de la fe; pero no discuten la posibilidad de un error *subjetivo* e inocente. La posición de los católicos con respecto a los errores hermesiánicos y otros, es, según el Concilio, esencialmente diferente a la de los heréticos. En primer lugar, porque la Iglesia tiene la verdad y está equipada con notas objetivas de ella. En segundo lugar, porque el espíritu de la verdad, que el creyente ha recibido, conserva, de un modo natural, los vínculos con su cuerpo, es decir, con la Iglesia. Pero se nos dirá: también los protestantes creyentes han recibido el mismo espíritu en el bautismo y, sin embargo, no siempre ha realizado el milagro de convencer a esos cristianos —descontando los obstáculos externos— de la verdad de la fe católica. Del mismo modo no es de esperar milagro alguno por el que un católico, que ha sido educado de cierta manera, pero rodeado de muy particulares dificultades y por influencias preponderantes y anticatólicas, sea pertrechado con razones o intelecciones necesariamente contrarias. Como muchos teólogos modernos, también significativos partidarios de la escolástica, como por ejemplo, Tanner, Azor, Platel y Amort, han tomado partido por la posibilidad excepcional de un apartamiento muy inocente y exterior de la Iglesia. Naturalmente que con esto se toca tan poco a la validez universal y objetivo-universal de un deber de fidelidad, como lo estaría, por ejemplo, la obligación absoluta de la monogamia aunque algunos hombres vivan, por un error inevitable, en estado de poligamia. Pero no por admitir ese hecho se excluye, por cierto, el rigor ético que condena, ya en esta vida, la promiscuidad". "Quien afirme que su conciencia moral y su convicción le impiden el mérito ulterior

de la fe, tiene libertad de abandonar la Iglesia". Incluso cuando un católico cambia de convicción, a pesar de su solemne juramento de fe, no está necesariamente arrastrado al deshonor. "Pues b a j o e l s u p u e s t o de que el mérito del acto de fe católica contradiga a su conciencia moral· también el juramento pierde su obligatoriedad. La fe es el mérito primario y moralmente superior, porque es la entrega del espíritu a la sabiduría y a la veracidad de Dios; el juramento se añade como solemne confesión ante Dios y la Iglesia. Por tanto, si se admite que el acto de fe católica, en virtud de un error inevitable de la conciencia moral, es un acto moralmente imposible, también la obligación del juramento se extingue."[161]

La extendida y peculiar discusión de las relaciones entre la fe y el saber se relacionó en Santo Tomás con el principio de la *duplex veritas*, de la doble verdad, que en aquella época había sido introducida en occidente por la escolástica arábiga y, principalmente· por Averroes[162]. El Aquinate reconoce en parte y en parte rechaza semejante principio. R e c o n o c e una doble verdad con respecto a su origen, pues la verdad única puede llegar al sujeto que la conoce de una doble manera, a saber: por revelación sobrenatural o por el conocimiento natural de la razón. Por tanto la expresión d o b l e v e r d a d no

[161] Ver la obra colectiva *Religion, Christentum, Kirche* editada por los profesores de teología católica G. Esser (Bonn) y J. Mausbach (Münster), Bd. I, páginas 106, 123; Bd. III, pág. 264. Ver mi crítica a esta obra en el periódico *Die Tat, Jahrg.* 1914, pág. 514. También el teólogo Roberto Peters, de Paderborn, ha expresado pensamientos semejantes a los de Mausbach en su escrito *Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung oder Die Grenzen der Bibelkritik nach katholischer Lehre*, 1905. Por lo demás, como el texto anterior permite reconocerlo, Mausbach sólo quiere hacer valer su juicio tolerante "para casos de excepción". En los habituales, según su opinión, la incredulidad no es totalmente involuntaria y por ello totalmente inocente: "Quien penetre profundamente en los subterfugios y extravíos del pensamiento excitado por el egoísmo y la pasión, verá cuán extendido está un engaño y una ceguera voluntaria de sí mismo que oculta casi por completo el principio de la conciencia moral e imposibilita la impresión vivaz del pecado, sin constituir, sin embargo, un fundamento real de disculpa y justificación. Así como el frívolo, el egoísta y el insociable defienden en las pequeñas cosas su viciosa conducta mediante razones de derecho y conforman su aprecio de sí mismos con el deber, así también los revolucionarios más extremos y fanáticos en los grandes combates de la concepción del mundo y de la vida apelan a su leal convicción y a su intención humana. Al lado de una debilidad y miopía del pensamiento —de la que hemos de lamentarnos y compadecernos por ser una mera consecuencia del pecado— existe una secreta cobardía y deslealtad, una quieta obstinación y porfía del pensamiento, especialmente de la autoapreciación moral, que tenemos que condenar por ser un pecado real y una fuente del mismo. Es tanto más difícil de salvarlas cuanto más fortalecidas están por el hábito". Por eso "el dominio de la ignorancia culpable es prácticamente más amplio y funesto de lo que le parecería a una observación superficial o a una concepción puramente lógica". MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, II, 239.

[162] *Averroes Philosophie und Theologie*, deutsch von M. J. Müller, 1875. MANSTER, *Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Averroes* (Jhrb. f. Philos. u. spek. Theol., Bd. 24, 25).

se refiere, en este sentido, a Dios, la verdad misma, simple y única (*una et simplex veritas*)[163] sino a nuestro conocimiento, que se puede realizar de doble manera. Con ello está ya indicado lo segundo: Tomás r e c h a z a el principio de la doble verdad cuando dice que sólo existe una única verdad metafísicamente fundamentada en Dios. Y de aquí saca la siguiente conclusión: en principio es imposible que la fe y el saber se contradigan porque ambos proceden de una y la misma fuente: de la veracidad divina[164].

Ahora bien, ¿qué significa la razón para la fe? Santo Tomás habla de una *preambula fidei* o *motiva credibilitatis*[165] y entiende por ello a todos los conocimientos naturales que anteceden a la fe y le sirven de base. La razón está destinada a demostrar la existencia de Dios. Además reconoce la efectividad histórica de una revelación sobre-

[163] *Dico autem duplicem veritatem divinorum non ex parte ipsius Dei qui est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostrae quae ad divina cognoscenda diversimodi se habet.* C. Gent. I, 9. (Pues digo doble verdad de las cosas divinas, no por parte del mismo Dios que es una sola y simple verdad, sino por parte de nuestro conocimiento que se comporta diversamente frente al conocimiento de las cosas divinas.)

[164] *Principiorum (autem) naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Saptientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenemtur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.* De Trin. q. 2 art. 3. (Pues el conocimiento de los principios naturalmente conocidos, ha sido puesto en nosotros no sin intervención divina, puesto que el mismo Dios es el autor de nuestra naturaleza. Por lo tanto, la divina Sabiduría contiene también estos principios. Y así, cualquier cosa que de este modo es contraria a los principios, es contraria a la divina Sabiduría; de modo que no puede derivar de Dios. Entonces, lo que puede asirse por medio de la fe tomándolo de la revelación divina, no puede ser contrario al conocimiento natural.) El principio de que las verdades de la fe rectamente entendidas no puede contradecir a las verdades reales de la razón, sino sólo a las presuntas, domina también al pensamiento del escolástico judío S a a d j a (siglo X). J. GUTTMANN, *Die Religionsphilosophie des Saadja*, 1882.

[165] El pasaje correspondiente de Tomás dice: *In sacra doctrina (sc. theologia) philosophia possumus uti primo ad demostrandum ea quae sunt praeambula fidei quae necessaria sunt in fidei scientia ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur ut Deum esse, Deum esse unum et hujusmodi de Deo vel de creaturis in philosophia probata quae fides supponit. Cognitio fidei praesupponit cognitionem naturalem sicut et gratia naturam.* De ver. q. 14 art. 9. (En la doctrina sagrada (teología), podemos usar de la filosofía, en primer término, para demostrar aquello que es preámbulo de la fe, que es necesario en la ciencia de la fe, como aquellas cosas que se prueban por naturales razones acerca de Dios, es decir, que Dios existe, que Dios es uno, y del mismo modo, acerca de Dios o de las creaturas, en la filosofía aprobada que presupone la fe. El conocimiento de la fe presupone el conocimiento natural, así como la gracia (supone) la naturaleza.) *Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur, habet tamen inquisitionem quandam eorum per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata.* S. th. II, a. q. 2, art. 1. (La fe no tiene la inquisición de la razón natural que demuestra lo que se cree; aunque tiene, sí, una cierta inquisición de aquello por el cual el hombre es inducido a creer, por ejemplo, lo que ha sido dicho por Dios y confirmado con milagros.)

natural de la divinidad. Los relatos de la Biblia acerca de curas milagrosas y de resurrecciones de muertos; la expansión milagrosa del cristianismo, a pesar de las persecuciones y de los límites que imponía a las pasiones humanas; la transformación de hombres simples y mal dotados en discípulos de Cristo, iluminados e inspirados; la disposición en innumerables hombres, no sólo de los simples sino también de los sabios, a rechazar todos los placeres mundanos, a despreciar todo lo visible con el fin de vivir para lo invisible tan pronto como han admitido la fe cristiana, son según Santo Tomás, razones demostrativas (*rationes demonstrativae convenientia argumenta*) de la divina verdad del cristianismo y del hecho de su nacimiento sobrenatural [166]. El conocimiento natural de que Dios ha hablado a la humanidad a

[166] *Haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina Sapientia quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt opera visibiliter ostendit quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, coelestium mirabili inmutatione et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione ut idiotae et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summan sapientiam et facundiam in instanti consequerentur... praedictae probationis efficacia non armorum violentia, non voluptatum promissione et, quod est mirabilissimum inter persecutorum tyrannidem innumerabilis turba non solum simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianorum convolavit; in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur et omnia quae in mundo sunt, haberi contemptui docentur. Quibus animos mortalium assentire et maximum miraculum est et manifestum divinae inspirationis opus, ut contemptis visibilibus sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante Prophetarum praedixit oraculis quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote fidei testimonium adhibentes.* Contra Gentiles, I, 6. (Pues estos secretos de la divina Sabiduría, la misma Sabiduría divina, que conoce plenamente todas las cosas, se ha dignado revelarla a los hombres: ella mostró su presencia y la verdad de su doctrina e inspiración, al mostrar, con argumentos convenientes, en forma visible, a fin de confirmar lo que excede el conocimiento natural, obras que superan las posibilidades de la naturaleza entera; por ejemplo, en la curación milagrosa de las enfermedades, en la resurrección de los muertos, en la inmutabilidad maravillosa de los cuerpos celestes; y, lo que es aún más admirable, en la inspiración de mentes humanas, tales como el hecho de que algunos idiotas y simples, llenos con los dones del Espíritu Santo, consiguieran en un instante la suprema sabiduría y elocuencia... Por la eficacia de la predicha prueba, no por la violencia de las armas, no por la promesa de placeres, y, lo que es más admirable, entre la tiranía de los perseguidores, una multitud de hombres, no solamente entre los sencillos, sino aún entre los más sabios, se lanzó volando hacia la fe cristiana, en la cual se proclaman cosas que exceden todo humano intelecto, se reprimen los placeres de la carne, y se enseña a despreciar todo lo que está en el mundo; el que las almas humanas asientan a tales cosas es, no sólo el mayor de los milagros, sino también obra manifiesta de la divina inspiración, como para que, despreciadas las cosas visibles, sólo las invisibles se deseen. Y que esto se ha producido, no de repente ni por acaso, sino por divina disposición, es evidente por esto: que Dios predijo ya antes que él haría esto, por medio de numerosos oráculos de los Profetas, cuyos libros son entre nosotros muy venerados, como que dan testimonio de nuestra fe.)

través de sus profetas (como lo dicen frecuentes y repetidos giros) le asegura a la fe una base racional, es decir, le proporciona un *rationabile obsequium* [167]. Dios mismo, la *veritas prima*, es la garantía de la verdad del contenido de la fe. El cristiano está de acuerdo con la fe, en cuanto ésta procede de la revelación divina, de la *veritas prima*. Cierto es que la facultad humana de captación es diferente. Por eso, aunque idealmente los *praembula fidei* valen para todos, en realidad, sólo son objeto de un conocimiento natural para los inteligentes. Para los demás son cuestiones de fe, o más rigurosamente: son los objetos primeros de la fe, los *prima credibilia* [168].

[167] Parece que hablara Tomás de Aquino, cuando León XIII, en la Encíclica *Aeterni Patris*, espera que la razón muestre "que la verdad evangélica ha iluminado desde su origen y mediante signos milagrosos (*mirabilia signa*) la firme demostración de la certeza y que, por eso, los que creen en el Evangelio no lo hacen sin consideraciones, como si siguieran doctas fábulas, sino que someten su espíritu y su juicio a la autoridad divina con una obediencia plenamente racional (*rationabile obsequium*). Esto revela que no es de poca importancia el hecho de que la razón muestre con claridad (*quod ratio in perspicuo ponat*) que la Iglesia fundada por Cristo (tal como lo define el concilio vaticánico), en virtud de su milagrosa propagación, de su prominente santidad e inagotable fecundidad, que se despliega por todas partes —porque su unidad es católica (universal) y su constancia invencible—, es motivo de grande y perpetua credulidad (*magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis*) y un inconmovible testimonio de su legación divina (*divinae suae legationis testimonium irrefragabile*)". En cuanto instrumento de la teología, la filosofía tiene la tarea de vincular los dogmas sistemáticamente, dentro de un todo orgánico y de defenderlos contra ataques. "Desde este punto de vista, la filosofía merece grande elogio, puesto que es como una armadura defensora de la fe y como un firme baluarte de la religión". Claro está que sólo cuando la razón humana "no se atreve, con conciencia de su debilidad, a traspasar sus límites ni a negar estas verdades, como tampoco a compararlas con su propia medida ni explicarlas arbitrariamente: antes bien, debe admitirlas con plena y humilde fe y debe tener como un supremo honor el hecho de que ella, semejante a una sirvienta, persiga las doctrinas celestiales (*In morem ancillae et pedisequae famulari caelestibus doctrinis*), se ponga a su servicio y alcance cierta comprensión de ellas por la gracia de Dios". En cuanto disciplina natural, la filosofía tiene "métodos, principios y demostraciones" especiales, diferentes a los de la revelación y la teología. Por eso su actividad es libre, puesto que sigue un propio e íntimo criterio de verdad. Pero —según la concepción del Papa y de Tomás— está sujeta y subordinada por sus resultados, que constantemente deben ser probados por la instancia superior de la revelación y si no concuerdan con ella han de ser considerados falsos. Ver final de este capítulo.

[168] *Aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter quod scilicet excedit facultatem omnium hominum in satatu viae existentium, sicut Deum esse trinum et hujusmodi. Et de his impossibile est ab aliquo homine scientiam haberi; sed quilibet fidelis assentit hujusmodi propter testimonium Dei cui haec sunt praesta et cognita. Aliud vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicujus quod quidem non excedit facultatem omnium, sed aliquorum tantum sicut illa quae de Deo demonstrative sciri possunt ut Deum esse unum aut incorporeum et hujusmodi. Et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita qui horum habent demonstrationes, et ab aliquibus credita qui horum demonstrationes non perceperunt; sed impossibile est quod sint ab eodem scita et credita.* De ver. 14, art. 9. (Una cosa es creíble

No sólo los fundamentos de la fe, sino también los contenidos de la revelación, por lo menos parcialmente son accesibles a la razón humana. Tomás establece una diferencia entre los dogmas racionales y los suprarracionales. Los primeros pueden ser conocidos por vía natural. Tal es lo que ocurre, por ejemplo, con la existencia de Dios y el libre arbitrio humano [169]. Pero sólo pocos hombres son capaces y están en situación de reflexionar sobre tales problemas. Los pocos que se dedican a ellos siguen estando sometidos al error y no se inquietan por proporcionar a la humanidad la autoridad suficiente de los conocimientos que logran. (*C. Gent.*, I, 4); pero, sin embargo, la verdad de estas cuestiones supremas de la existencia es una necesidad inevitable del hombre. Por eso Dios ha revelado, por una vía sobrenatural, verdades que en sí mismas son accesibles a la razón humana. Otras verdades de la revelación, en cambio, están, por esencia, elevadas sobre la razón del hombre: son misterios propiamente dichos y, como tales, no pueden ser fundados con una lógica necesaria [170]. Sin embargo, la razón no está condenada a una total inactividad. Si se trata de dogmas tales como los de la creación temporal del mundo, la Trinidad [171], la encarnación, el pecado original

de dos maneras: según la primera, esto es simplemente, lo es aquello que excede las facultades de todos los hombres en el estado de vida de lo existente, como por ejemplo, que Dios es trino, y cosas de este género. Y de éstas es imposible que un hombre tenga ciencia: pero todo hombre fiel asiente a ellas en virtud del testimonio de Dios para quien estas cosas son conocidas. Pero hay otras cosas que son creíbles, no simplemente, sino con respecto a algo que no excede ciertamente las facultades de todos, sino sólo de algunos, como aquellas que pueden saberse acerca de Dios en forma demostrativa, como que Dios es uno, o incorpóreo, y otras análogas. Y acerca de éstas, nada impide que haya cosas sabidas por algunos que poseen las demostraciones de ellas, y creídas por otros que no han percibido esas mismas demostraciones; pero es imposible que sean sabidas y creídas por el mismo sujeto.) (*Unde*) *nihil prohibet de eisdem de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scentam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis.* S. th. I, q. 1, art. 1. (Por lo tanto, nada impide que las mismas cosas de que tratan las disciplinas filosóficas en cuanto son cognoscibles mediante la luz de la razón natural, haya otra ciencia que las trate en cuanto son conocidas mediante la luz de la revelación divina.)

169 También la creación del mundo (la *creatio ex nihilo emanatio totius entis a causa universalis*) es considerada por Tomás (a diferencia de su maestro Alberto Magno) un principio filosóficamente demostrable: sólo la creación "temporal" del mundo —su no-eternidad— es cuestión de fe (*mundum incepisse sola fide tenetur*): los argumentos en pro o en contra de la eternidad del mundo no son, tampoco, necesarios. Ver más adelante, B, II.

170 Lo inconcebible de muchos dogmas no proporciona, según Tomás, razón alguna para dudar de su credulidad. ¿Acaso el espíritu finito del hombre podría concebir completamente lo divino? Compárense con este pensamiento las palabras semejantes de Lessing: "Si una revelación puede y tiene que ser, la razón, al encontrarse ante cosas que sobrepasan a sus conceptos, más que una objeción debe ser una prueba de la verdad de la misma".

171 *Impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire; per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent*

y la resurrección de la carne; si se trata, por tanto, de verdades en las que rige la fórmula tomista *sola fide tenetur* —sólo la fe las garantiza— la razón encuentra, también en tales casos, un campo de aplicación. Su tarea es doble: en primer lugar, debe mostrar la interior falta de contradicción de semejantes doctrinas de la fe, con el fin de fundamentar la posibilidad de ellas y poder rechazar las objeciones de los adversarios. Al destruir el saber aparente del contrincante, la razón abre, por decirlo así, el camino para la fe y le permite, en segundo lugar, ser activa en el hallazgo de analogías entre lo natural y las verdades sobrenaturales. Es cierto que las analogías no deben pretender ser demostraciones. Se prestaría un flaco servicio a la fe si se osara sostenerla con razones: el contrincante reiría. Quien, por ejemplo, se propusiera probar con fundamentos racionales la Trinidad divina o el comienzo temporal del mundo [172] desconocería el carácter misterioso de estas doctrinas. Sólo en la vida del más allá, en la contemplación santificante de Dios, entendido como la verdad misma (*visio beatifica Dei*) se contemplará la bondad de aquellas verdades que aquí abajo —según la afirmación de San Pablo— únicamente podemos ver reflejadas.

Lo decisivo de la teoría tomista acerca de la fe y del saber, es, por tanto, lo siguiente: es imposible una contradicción esencial entre las verdades efectivas de la razón y las verdades rectamente entendidas de

ad unitatem essentiae, non ea quae pertinent ad distinctionem personarum; qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali rationa, fidei derogat. S. theol. i, q. 32, art. 1. (Es imposible llegar por la razón natural al conocimiento de las personas divinas; acerca de Dios, se pueden conocer mediante la razón natural aquellas cosas que pertenecen a la unidad de la esencia, y no aquellas que corresponden a la distinción de las personas; y quien se esfuerza en probar por la razón natural la trinidad de las personas, quita fuerza a la fe.) *Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt ut Deum trinum esse et unum (dogmas "suprarracionales"). sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia hujusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt ducti naturalis lumine rationis.* C. Gent. I, 3. (En aquello que proclamamos acerca de Dios, hay dos modos de verdad. En efecto, hay algunas verdades acerca de Dios, que exceden toda facultad de la razón humana, por ejemplo, que Dios es trino y uno. Pero hay otras a las que la razón natural puede alcanzar, como por ejemplo, que Dios existe, que Dios es uno, y otras semejantes; las que aún los filósofos han probado, en forma demostrativa, de Dios, guiados por la luz de la razón natural.)

172 *Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est, demonstrare praesumens rationes non necessarias inducat quae praebeant materiam irridenndi infidelibus existimantibus nos propter houiusmodi rationes credere quae fidei sunt.* S. theol. I, q. 46, art. 2. (Que el mundo ha comenzado, es creíble, pero no demostrable ni cognoscible científicamente. Y esto, es útil que sea considerado, para que haya alguno que, presumiendo demostrar aquello que pertenece a la fe, traiga a colación razones no necesarias que proporcionen materia para la risa a los infieles, que piensan que nosotros creemos por razones de esta clase cosas que corresponden a la fe.)

la fe, porque las dos fluyen de la misma fuente divina [173]. La veracidad de Dios, por una parte, y la capacidad de error del hombre, por la otra, exigen que en caso de conflicto el saber se subordine a la fe, la filosofía a la teología. Mientras que el conocimiento natural y el sobrenatural se encuentran en armonía, la filosofía y la teología pueden pretender una relativa autonomía, es decir, tratar sus problemas con métodos diferentes, conforme a la diversidad de la fuente que los origina. Tomás dice expresamente que la filosofía considera a las cosas creadas, por ejemplo, al fuego, según su peculiaridad natural; la fe, en cambio, las considera en relación a Dios, su Creador. Por eso, existen tantas partes en la filosofía como clases de cosas hay [174].

[173] "La simple apariencia de una contradicción entre ambos (explicaba más tarde el Concilio del Vaticano, en concordancia con los principios tomistas) procede principalmente del hecho de que las doctrinas de la fe no han sido entendidas o explicadas en el espíritu de la revelación o de que ocurrencias subjetivas han sido tenidas por veredictos de la razón". Lo que sea "el espíritu de la revelación" y "los veredictos de la razón" (a diferencia de las ocurrencias "subjetivas") es algo que, según esta teoría, resuelve la autoridad eclesiástica.

[174] *Philosophia humana eas (sc. creaturas) considerat secundum quod hujusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fide asutem christiana eas considerat, non inquantum hujusmodi, utpote ignem inquantum ignis est, sed inquantum divinam altitudinem repraesentat et in ipsum Deum quoquomodo ordinatur.* C. Gent. II, 4. (La filosofía humana considera a las criaturas en cuanto son de esta manera, por lo cual también, según los diversos géneros de las cosas, se encuentran diversas partes de la filosofía. Pero la fe cristiana las considera, no en cuanto son de esta manera, como, por ej., el fuego en cuanto es fuego, sino en cuanto representa la altura divina y de cierta manera se ordena al mismo Dios.)

Una obra especialmente dedicada a la división de la filosofía (*de divisione philosophiae;* ver *Beiträge*, Bd. IV) procede de Gundissalino. En ella distingue la *scientia naturalis, mathematica, grammatica, rhetorica, logica, medicina*, etc. Y Hugo de San Victor proporciona la siguiente definición de la filosofía: *Philosophia est disciplina omnium rerum divinarum atque humanarum rationes probabiliter investigans.* (La filosofía es una disciplina que investiga, según el criterio de la probabilidad, las razones de todas las cosas divinas y humanas.) De un modo semejante Radulphus Ardens —un autor de sumas del siglo XI, gran animador de las ciencias profanas y hasta ahora muy poco tenido en cuenta— ordena la filosofía, en su *Speculum universale*, en las siguientes partes: *theorica, ethica, logica* y *mechanica.* La *theorica* investiga la naturaleza y las causas de las cosas, la *ethica* se refiere a las normas morales, la *logica* es el arte del pensar y del discurso, la *mechanica* es una ciencia en sentido impropio, porque se ocupa de lo prácticamente útil. La *theorica* contiene a la *physica, mathematica* y *theologia;* la *ethica* a la *solitaria, domestica* y *politica;* la *logica* a la *gramatica, dialectica* y *rhetorica;* la *mechanica* a la *victuaria*, la *lanificaria, Architectoria, Suffragatoria, Medicinaria, Negotiaria* y *Patrocinaria* (*Miltaria*). He aquí una prueba de que se conocía en la Edad Media un interés autónomo por las cuestiones filosóficas —con independencia de su relación con la teología— de que, con otras palabras, no todas las actividades de la filosofía eran consideradas desde el punto de vista de su servidumbre a la teología. El tan citado principio de Damiani, según el cual el saber filosófico es *ancilla theologiae* no da, por su unilateralidad, una imagen completa de la vida espiritual de la Edad Media. Y tampoco el método de la teología escolástica coincide con el de la filosofía escolástica.

Pero Santo Tomás opina que la autonomía de la ciencia natural cesa tan pronto como sus resultados caen en contradicción con el dogma, con la doctrina de la Iglesia.

A las soluciones de Alberto y de Tomás las podemos llamar semi-rracionalistas, porque ninguno de los dos aspiran a disolver las doctrinas de la fe en postulados de la razón; antes bien reconocen misterios suprarracionales, aunque no por eso —según la opinión de ellos— irracionales [175]. Su racionalismo —si queremos seguir designando así la valoración de la *ratio* en ellos— se detiene a mitad de camino. Se doblega, con profundo respeto, ante los límites que encuentra en la revelación divina; frente a determinadas doctrinas sacrifica el intelecto (*sacrificium intellectus*) de cuya racionalidad está convencido por la seguridad racional de los fundamentos de la fe.

¿Qué posición adopta, en la cuestión que ahora estamos tratando, el gran maestro de la orden franciscana, el *Doctor subtilis*, es decir, Duns Escoto? ¿Se diferencia esencialmente de sus dos grandes contemporáneos de la orden dominicana? Tal es lo que muchas veces se ha sostenido. Frecuentes exposiciones tanto en obras de historia de la filosofía como en otras teológicas, exponen esa concepción. Pero, en verdad, también Escoto perteneció a la misma dirección de que hablamos. Cuidadosas y especializadas investigaciones de Escoto podrían conducir, fácilmente, a aquella errada admisión. No en vano llevaba el apodo de "doctor sutil". Es una inteligencia dotada para las matemáticas, por lo cual acepta el rigor y la precisión del entendimiento y de las demostraciones. Por aquí es explicable que en la capacidad del conocimiento natural pueda encontrar dudoso lo que, en realidad, es una negación de determinadas demostraciones consideradas inaccesibles. Luego y sólo en esta medida, se puede seguir hablando de una "tendencia escéptica" en Escoto. Dudó, en particular y frecuentemente, de la solidez de las razones que hallaba en Tomás de Aquino. Pero en la cosa misma, Escoto coincidió con su gran contemporáneo. Ambos estuvieron profundamente penetrados por la concepción de una armonía entre la fe y el saber. Escoto exigía, y probaba con hechos, el conocimiento natural para justificar, en lo posible, las verdades sobrenaturales de la fe. En primer lugar se esforzó por demostrar racionalmente la existencia de Dios. En una plegaria, que se encuentra en el tercer capítulo de su obra *De primo principio* exclama: "¡Señor, Dios nuestro, Tú, que has dicho que eras lo primero y lo último, capacita a tu servidor para que pueda mostrar racionalmente (*ostendere ratione*) aquello a que él, con firmísima fe se atiene: que eres la Primera

[175] Hugo de San Victor y Mateo de Aquasparta distinguen entre lo que es por la razón, *ex ratione* (lo necesario, racional y evidente), conforme a la razón, *secundum rationem* (lo verosímil y contingente), por encima de la razón, *supra rationem* (lo milagroso y misterioso) y contra la razón, *contra rationem* (lo increíble e imposible).

causa eficiente, el eminente ser primero y el fin último!" Pero en contraste con Tomás y Aristóteles considera indemostrables por la razón natural atributos de Dios, tales como su omnipotencia, infinitud, omnipresencia, justicia, caridad y providencia. Tampoco le parecen convincentes las demostraciones aristotélicas y tomistas de la inmortalidad del alma humana. Su posición en este problema es fluctuante: tanto afirma como niega la posibilidad de una demostración filosófica de la inmortalidad del alma. Ante todo, le parece inaccesible a la intelección racional la eternidad del castigo infernal y la meta sobrenatural del cielo. También el exégeta Escoto pone altas exigencias a la fuerza de los argumentos históricos. Las conocidas afirmaciones del Nuevo Testamento no le ofrecen prueba alguna de la obligatoriedad de la confesión, la que sólo tiene su razón suficiente en la autoridad eclesiástica. Tampoco es necesaria la conclusión, derivada de las palabras de Cristo en la Última cena, de la transubstanciación. Sólo la decisión de un concilio puede cerrar la posibilidad, siempre abierta, de una interpretación simbólica.

Si abarcáramos de una mirada la doctrina de Escoto, diríamos que también él acentúa la diversidad entre la fe y el saber desde el punto de vista del principio de conocimiento (revelación sobrenatural en un caso y razón natural en el otro) y, como una consecuencia de esto, también desde el punto de vista de su objeto (allá verdades reveladas, aquí verdades racionales). Encuentra el grado supremo de la certeza en la teología porque está apoyada inmediatamente en la veracidad divina [176]. Por otro lado, no considera a la teología como una ciencia "en el más riguroso sentido posible", por no estar basada, como las ciencias en estricto sentido, en principios naturales de conocimiento y porque, además, no puede proporcionar una plena intelección de las doctrinas reveladas. Mientras que la ciencia natural persigue fines teóricos puros, la teología —por paradójico que parezca, si se la designa siguiendo a Escoto y con la expresión actualmente tan común, de "ciencia de la fe"— se encamina hacia fines prácticos, es decir, a la educación ético-religiosa del hombre y a la salvación de su alma. La necesidad moral de semejante doctrina revelada (*doctrina supernaturaliter addita*) desvía, según Escoto y Tomás de Aquino, del objeto final y sobrenatural del hombre, que no puede ser conocido ni alcanzado por medios naturales. Escoto considera que la garantía

[176] *Cum sit duplex prioritas in scientia scilicet ex nobilitate objecti et e certitudine notitiae, haec (sc. theologica) est utroque modo certissima, quia habet objectum nobilissimum et principia secundum se certissima sunt.* Rep. prol. 3. (Puesto que es doble la prioridad en la ciencia, a saber, por la nobleza del objeto y por la certeza del conocimiento, ésta [es decir, la teología] es en ambos modos la más cierta, pues tiene el objeto más noble, y sus principios son los más ciertos.) Cfr. P. MINGES, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus*, 1908. (Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch., Bd. VII.) Sobre la cuestión del carácter científico de la teología, ver E. KREBS, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik*, 1912. (Beiträge, Bd. XI.)

definitiva de la efectividad de la revelación está dada por los argumentos de los milagros y las profecías, por la concordancia entre los escritos bíblicos, que podían y querían decir la verdad; por el acuerdo entre los maestros cristianos y la "sana razón", que abate y anula las objeciones de los adversarios y por último, por la perduración de la Iglesia en medio de las persecuciones.

Por tanto, a pesar de sus escrúpulos ocasionalmente escépticos, relacionados a demostraciones particulares, Escoto pertenece, en principio, a la dirección semirracionalista. Pero su parcial escepticismo se transformó, en la tercera dirección, en un fundamental antirracionalismo.

3. LA DIRECCIÓN ANTIRRACIONALISTA

Ya en la patrística se encuentran, al lado de los esfuerzos por una armonización —como ocurría en las dos direcciones anteriormente consideradas— entre el conocimiento natural y la fe sobrenatural, corrientes que destruían dicha conexión. Taciano, según declaración de Ireneo —discípulo de Justino Mártir, un sirio educado helénicamente—, compuso alrededor del año 165 un discurso contra los griegos (*Logos pros hellenas*). Su propósito fué rebajar toda la cultura griega y todas las capacidades naturales del hombre en favor del cristianismo. También su contemporáneo, el escritor de la Iglesia Tertuliano, era partidario de un insalvable abismo entre lo natural y lo sobrenatural. Según él, los filósofos y los cristianos eran enemigos irreconciliables. Un simple operario cristiano tiene un conocimiento de Dios, basado en la fe, superior a un Platón, que estuvo obligado a confesar que era difícil hallar al Arquitecto del mundo y que una vez encontrado era imposible comunicarlo a todos. Para Tertuliano los filósofos eran patriarcas de los heréticos. Aunque las palabras *credo quia absurdum* no se encuentren exactamente en Tertuliano expresarían con acertada brevedad su modalidad espiritual, adversa al saber natural. Sus esfuerzos por justificar una demostración cosmológica y teleológica de la existencia de Dios están en singular oposición con su desprecio por la filosofía helénica. La misma dualidad se encontraba en Lactancio que, por una parte, quería demostrar racionalmente lo justificado de la existencia del cristianismo y la doctrina de la unidad de Dios y de la Previsión divina, mientras que, por otra parte, dedicaba el tercer libro de sus *Instituciones* a probar que cualquier sabiduría humana es frente a la divina una vana necedad y que la filosofía y toda aplicación a un conocimiento de la naturaleza es algo sumamente inútil [177]. Sólo la revelación conduce al conocimiento verdadero.

[177] Lactancio exclamaba: ¿no nos tendríamos a nosotros mismos por alocados si quisiéramos atribuirnos el conocimiento de una cosa de la que nada podemos

Tampoco faltaron ideas antirracionalistas en la Escolástica. Por primera vez se inflamó una violenta lucha contra las pretensiones de la dialéctica, que cada vez iba adquiriendo mayor desarrollo, en la segunda mitad del siglo XI. El monje Pedro Damiani[178] es uno de los conductores de este conflicto. Su interés principal se dirigió al concepto de la omnipotencia divina, a la cuestión de si le sería posible a Dios que lo acontecido no hubiera acontecido. Se resuelve por la afirmativa, pues el principio de contradicción no tiene aplicación alguna en la omnipotencia divina. Al discutir la validez metafísica de un principio lógico, Damiani trató de disminuir las exigencias de cualquier dialéctica a la que, incluso, consideró totalmente subordinada. "Con frecuencia el poder divino aniquila los más recios silogismos. Anonada la prudencia de los dialécticos y todo lo que, según ellos, es necesario e inevitable: anula las conclusiones válidas para cualquier filósofo." De Damiani son las tan citadas palabras de que la dialéctica, es decir, la filosofía en general debe servir a la teología, de que ella es *ancilla theologiae*. Con mayor rigor diremos que le dió a esta fórmula, que ya había aparecido en la patrística, un sentido mucho más extremo del que hasta entonces había tenido. También los representantes de la dirección semirracionalista consideraban a la filosofía como sierva de la teología; también un Tomás de Aquino, por ejemplo, proponía el axioma según el cual la *naturalis ratio subservit fidei*[179]. Pero Damiani se levanta considerablemente sobre su propia concepción. Nada quiere saber de una ciencia mundana: opuso la *sancta simplicitas* a la *scientia inflans*. Cuando insiste en el hecho de que la prudencia humana no debe arrogarse el derecho de señorío (*ius magisterii*) sobre cuestiones de la fe, piensa, después de todo, que el conocimiento natural, la ciencia mundanal, carece totalmente de valor[180].

El monje agustiniano Manegold de Lautenbach, que

saber? ¡Cuánto más tendremos que juzgar como locos furiosos a aquellos que presumen conocer la naturaleza, de la que el hombre no puede saber absolutamente nada!" El mismo temeroso estado de alma encontró un celoso abogado en el siglo XIV, en el humanista florentino Coluccio Salutati.

[178] J. A. ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft* (Beiträge, Bd. VIII).

[179] Ya Aristóteles había caracterizado el sistema de las ciencias inferiores como "siervas" de la metafísica, la disciplina suprema. Filón se aproximaba considerablemente a la concepción medieval de esta relación, basada en la servidumbre, cuando concebía a la "sabiduría" revelada por Dios como un saber más alto que guía al que puede ser logrado por el hombre, y que es inferior.

[180] La concepción nuevamente retomada del principio: *Philosophia ancilla theologia* —que en Damiani no tenía un sentido "esencialmente" distinto al de Juan Damasceno y al pensador de la escolástica— no podría ser sostenida. En la práctica Damiani no tiene en cuenta una dialéctica consciente de sus límites. Considera que la dialéctica, por esencia, es peligrosa para la fe y por completo superflua. Por cierto, la concepción de Damiani es fluctuante en sus diversos pasajes.

viajó por Alemania y Francia como prestigioso orador ambulante, manifestó por la misma época principios similares. Es cierto que no condenó todas las opiniones y que hasta reconoció ciertas concordancias entre la filosofía y la teología. Pero también él considera que la filosofía es superflua y redujo las luchas entre los filósofos a influjos diabólicos. Con Damiani, se puso en peligrosa cercanía del principio de la doble verdad, entendida como una contradicción directa entre el conocimiento teológico y el filosófico. En efecto, considera que dogmas tales como el del nacimiento desde la Virgen o el de la Resurrección, son instancias directamente opuestas a la razón filosófica.

Aunque Lanfranco —el fundador de una famosa escuela conventual en Normandía— no llega tan lejos en el rechazo de toda dialéctica como Damiani, Manegold y el monje Otloch de San Emmeran, que hemos de mencionar aquí, considera con cierta desconfianza a su florecimiento y ataca su mal uso. Su lucha se dirige especialmente contra los esfuerzos por convertir el misterio de la eucaristía en un postulado de la razón, con prescindencia de la fe y de la autoridad. Por otro lado, ningún enemigo sistemático de la dialéctica, aunque en principio reconozca las verdades de la fe, puede penetrar en la luz del conocimiento natural.

Tampoco faltan en el siglo XII, antidialécticos extremos. Bruno de Segni (muerto en 1123) opina que la pretensión de penetrar en el misterio de la Trinidad con la ayuda de la filosofía platónica y aristotélica es necedad y locura: *stulti et per omnia insani qui platonicis syllogismis et argumentis aristotelicis de summa et omnipotent disputare conantur*. El benedictino Pedro Cellensis (muerto en 1187) subraya el contraste entre la escuela de París y la de Cristo y exclama: *O beata scola, ubi Christus docet corda nostra verba virtutis suae, ubi sine studio et lectione apprehendimus quomodo debeamus aeternaliter vivere. . . ibi plus vita confort quam lectio, plus prodest simplicitas quam cavillatio*. Peter de Blois (muerto en 1200) exhorta al maestro Radulphus de Beauvais a que, en vez de dedicarse a la dialéctica, lo haga a la filosofía cristiana de la vida y a una constante reflexión sobre la muerte. Stephan de Tournais (muerto en 1203) en una carta escrita al Papa hace una triple acusación dirigida a los teólogos, a los juristas y a los artistas de París. En lugar de *summas* y de comentarios a las sentencias desea una limitación a lo dicho por los padres. La dialéctica y las discusiones le parecen perfectamente superfluas. Walter de San Victor (muerto alrededor de 1180) arroja un escrito satírico contra los "cuatro laberintos de Francia" como llamaba a sus contrincantes dialécticos Abelardo, Gilberto Porretano· Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers. *O insania!* —exclama— *Dialecticus proponit: omins homo humatinate homo est. Assumit haereticus: at huminitas nihil est. Diabolus concludit: nihil est ergo omnis homo.* Según el dictamen de

Walter todas las herejías provienen de la filosofía y de la dialéctica. (Un investigador, con buena intención, denomina a su escrito polémico "un triste monumento de la pasión partidista de la teología que no pudo detener el curso victorioso de la teología dialéctica". Otro historiador señala la ironía de la historia en el hecho de que las sentencias de Pedro Lombardo, en las cuales Walter de San Víctor veía un peligroso laberinto de la fe, hayan sido el manual teológico y filosófico de la Edad Media). Un contemporáneo de Walter, el canónigo de San Víctor llamado Absalón, coincide con él en la condenación de la dialéctica. Considera que Platón y Aristóteles son enemigos de Cristo: *Non regnat spiritus Christi ubi dominatur spiritus Aristotelis.*

La dirección antirracionalista fué desalojada, en el siglo XIII, por la semirracionalista. Pero reapareció en el siglo XIV, sobre todo en los dos primeros decenios, en el representante del averroísmo en sentido estricto, un *magister* de París y amigo de Marsilio de Padua, Juan de Jandum. A la cuestión, discutidísima en la época, de la unidad o pluralidad del intelecto humano, la resolvió en el sentido de la pluralidad; pero, como expresamente confiesa, no sobre la base de un saber demostrativo sino sobre la de la fe: *teneo* (*sc. istam conclusionem*) *sola fide*. Si bien por esta fórmula —que, en general, extiende a problemas de psicología metafísica, tales como el del nacimiento y la mortalidad del alma— Juan recuerda a Tomás de Aquino que, por cierto, la aplicaba a otra cuestión; por su teoría de lo posible, en cambio, despierta el recuerdo de Damiani; lo que para la razón humana es imposible, es posible para Dios. Con semejante teoría, la tesis del antirracionalismo desemboca en un directo reconocimiento del principio de la doble verdad.

El antirracionalismo del franciscano inglés Guillermo de Occam es menos radical. Al oponerse críticamente a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, por no considerarlas forzosas, recuerda a su compañero de orden Duns Escoto. (Como Juan de Jandum, también él estima que la doctrina de la psicología metafísica mencionada antes, no es evidentemente demostrable ni por la razón ni por la experiencia). Pero sobrepasa a Escoto. Aunque la existencia de Dios sea verosímil por fundamentos racionales —lo mismo ocurrirá con su discípulo Pero de Ailly—, en el dominio de los dogmas en general, aprecia en muy poco la capacidad de la razón. Llega a decir que artículos de la fe, incluso los que se apoyan en la razón natural, no son verosímiles y menos todavía conceptualmente necesarios. La autoridad de la Biblia y de la tradición eclesiástica deben reemplazar a las defectuosas argumentaciones de la razón. Precisamente el mérito consiste en que estemos prontos a creer en lo inconcebible.

La dirección antirracionalista de que estamos hablando encontró partidarios entre los místicos del siglo XIV. Agustín y Buenaventura

fueron personalidades en las que los factores racionales e irracionales, la "escolástica" y la mística se vinculaban armónicamente [181]. Este enlace de especulación y mística es lo que en ellos elogiaba un sucesor de Occam, Gerson. Tampoco él excluye absolutamente a la especulación; pero la valora muy poco en comparación con lo que llama teología mística (*theologia mystica*). Más importante que los conflictos filosóficos y dialécticos, más importante que toda la falsa curiosidad (*curiositas*) [182] propia, según él, de los escolásticos, le parece ser una reflexión basada en el arrepentimiento. Ésta, mejor que cualquier otra investigación humana, conduce al conocimiento verdadero, que consiste en la aprehensión de las verdades del Evangelio. El acento de la más alta valoración no recae pues —como ya antes había ocurrido con Bernardo de Clairvaux— sobre el intelecto, sino sobre la mística identificación del alma con Dios y con lo divino en un acto de fe y de intuición.

De un modo semejante, los restantes místicos alemanes de aquella época —prescindiendo de Meister Eckhart, que no obstante su mística pertenecía a la línea semirracionalizante—, es decir, personalidades tales como las de Tauler, Suso y Ruysbroeck, acentuaron la inmediatez de la fe y (como diríamos hoy) de la vivencia frente a la captación racional. De ellos, y principalmente del autor de la "Teología alemana", se extienden los hilos hasta Lutero, cuya teoría acerca de la fe y del saber está absolutamente dominada por el sentido antiracionalista. Ningún argumento racional en los hechos de la revelación, ninguna fundamentación especulativa de las verdades cristianas, es reconocida por Lutero. Él, que designa a la razón como "archienemiga de la fe" y como "prostituta del diablo" y a Aristóteles como "impío defensor de los papistas" [183], fundamenta la fe de un modo total y absoluto en la experiencia vital interna, iluminada por la gracia divina. El cristiano se convencerá de la "palabra de Dios" por "interiorización". La apelación a la razón y a la autoridad externa es "falsa y anticristiana". Nada es más significativo para señalar el puesto que Lutero ocupa en nuestro problema que su sintética confesión:

[181] Lo mismo rige, por ejemplo, para los Victorinos Hugo y Ricardo.

[182] Ya Bernardo de Clairvaux habla de una *turpis curiositas* y *ventosa loquacitas philosophorum*. Por "vergonzosa curiosidad" entiende el cultivo del saber por el saber mismo, en lugar del saber que se pone al servicio de la "edificación".

[183] Lutero y otros proponen en la *Disputatio contra scholasticam theologiam* las siguientes tesis: *Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus* (nº 43). *Breviter: totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem* (nº 50). (Error es decir: sin Aristóteles no se produce el teólogo (nº 43). (En una palabra: Aristóteles entero, junto a la teología, es como las tinieblas junto a la luz (nº 50). Tal *Disputatio*, que comprende noventa y ocho tesis, concluye con este principio: *In his nihil dicere volumus nec dixisse nos credimus quod non sit catholicae ecclesiae et ecclesiastibus doctoribus consentaneum.* (En esto no queremos decir, ni creemos haber dicho nada que no esté de acuerdo con la Iglesia Católica y con los doctores eclesiásticos.)

"Por eso tengo que decirte a Ti, Dios mío, desde el corazón: he aquí Tu palabra".

Pero Lutero decía "Dios" y "desde el corazón" de un modo diferente al de los doctos medievales de la Iglesia. Tanto, que llegó a ser el creador del protestantismo. Lo mismo que más tarde Kant, en cuanto filósofo, también Lutero, en cuanto teólogo, anuló el saber de las verdades de la revelación para dejar lugar a la fe, que brota de la vivencia subjetiva, es decir, de la gracia. La Iglesia católica, en cambio, explicaba la solución tomista con expreso rechazo, en el dogma, del principio (presumiblemente) "averroísta" de la doble verdad [184]. El protestantismo moderno, por el camino subjetivo de la vivencia religiosa, se alejó, y se aleja cada vez más, de la anterior ortodoxia de la revelación.

Perseguir las soluciones medievales dadas al problema de la fe y del saber, significa en verdad, allanar el camino para una profunda comprensión del contraste existente entre el catolicismo y el protestantismo. Y, al mismo tiempo, significa adquirir una orientación histórica dentro de la fundamental discrepancia de la ciencia moderna con la doctrina de la Iglesia.

184 Una decisión del Concilio de Letrán (1512) dice: *Quumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse defendimus.* También el Concilio del Vaticano (1870) negó el principio de la doble verdad (pues en la filosofía y la ciencia no puede ni debe regir algo que la teología y la fe consideran falso). Explica la armonía entre la *ratio* y la *fides*, la fe y el saber, así como las recíprocas exigencias de ambas, con las siguientes palabras: "*Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat, fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat. Qua propter tantum abest ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis modis iuvet atque promoveat. Non enim commoda ab iis ad hominum dimanatia aut ignorat aut despicit; fatetur immo eas quemadmodum a Deo scientarum Domino profectae sunt, ita, si rite pertractentur, ad Deum iuvante eius gratia perducere. Nec sane ipsa vetat, ne huiusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis ac proprio methodo; sed iustam hanc libertatem agnoscens id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errore in se suscipiant aut fines proprios transgressae ea quae sunt fidei occupent et perturbent*" (*sessio 3*, 24 de abril de 1870). (Puesto que la verdad no puede en modo alguno contradecir a la verdad, sostenemos que toda aserción contraria a la verdad iluminada de la fe es totalmente falsa. Y no solamente la fe y la razón no pueden estar nunca en disidencia entre sí, sino que se proporcionan mutua ayuda, porque la recta razón demuestra los fundamentos de la fe e, ilustrada con su luz, cultiva la ciencia de las cosas divinas, en tanto que la fe libera y protege a la razón de los errores y la instruye con múltiples conocimientos. Por lo cual la Iglesia está tan lejos de obstaculizar el cultivo de las artes y disciplinas humanas, que en realidad lo ayuda y promueve de múltiples maneras. Pues no ignora ni desprecia las ventajas que de esas artes y disciplinas dimanan para los hombres; reconoce, por el contrario, que ellas, así como provienen de Dios, Señor de las ciencias, así, si son rectamente tratadas, conducen a Dios con ayuda de su gracia. Y, claro está, ella no impide que las disciplinas de este género, cada una en su esfera, se rijan por sus propios principios y con su propio método; pero, reconociendo esta justa libertad, procura con diligencia evitar

II. ORIGEN Y ESENCIA DEL CONOCIMIENTO NATURAL

La pregunta por el origen y la esencia de la fe, así como la del conocimiento sobrenatural, pertenece, en realidad, a la teología medieval [185]. En lo que sigue dirigiremos nuestra atención a la pregunta análoga, pero referida a la teoría del conocimiento filosófico de la Edad Media. También aquí, lo mismo que en las investigaciones sobre las relaciones entre la fe y el saber, se pueden diferenciar tres direcciones principales (que parcialmente se interpenetran): la aristotélica, la agustiniano–platónica y la agustiniano–aristotélica.

1. LA DIRECCIÓN ARISTOTÉLICA

La teoría aristotélica del conocimiento encontró su primer representante en A b e l a r d o. Con Aristóteles —al que conoció indirectamente, a través de la fuente de Boecio— acentuó la estrecha conexión entre el pensar y el *phantasma*. Un importante principio de la primera psicología sistemática, que se la debemos al Estagirita, decía que el *Nus* no piensa sin *phantasmata* [186]. De acuerdo con Boecio, Abelardo des-

que, con error que debe ser combatido, se aboquen el juicio de la divina doctrina o que, transgrediendo sus propios límites, ocupen y perturben lo que a la fe pertenece".) También la doctrina representada por Tomás y los otros semirracionalistas, según la cual, los hechos de una revelación suprarracional y divina pueden llegar a ser dignos de fe por vía intelectual (ver anteriormente) fué dogmatizada por el concilio vaticánico, mediante el rechazo de la concepción que se le opone contradictoriamente: *Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri deberi, anathema sit.* De fide, can. III (DENZINGER, *Enchiridion* nº 1659). (Si alguien dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble mediante signos externos y que por lo tanto los hombres deben ser movidos a la fe tan sólo por la experiencia interior de cada uno o por su inspiración particular, sea anatema.) Lo mismo ocurre con la encíclica de Pío X (*Pascendi gregis Dominicae*), dirigida contra el "modernismo" y en la que se redacta el segundo artículo del juramento antimodernista: "En segundo lugar, yo admito los argumentos externos de la revelación, es decir, las acciones divinas; entre ellos acepto, en primer término, los milagros y las profecías, porque son los signos más ciertos (*signa certissima*) del origen divino de la religión cristiana. Considero que tales argumentos se adecuan de modo sobresaliente a la inteligencia de todas las épocas y de todos los hombres, incluso a los de la época actual". Más detalles en mi obra: *Philosophie und Theologie im Mittelalter, die historischen Voraussetzungen des Anti-Modernismus*, 1911. Por lo demás, ruego al lector que considere el anterior capítulo como una edición corregida y aumentada de dicha obra.

185 Más detalles sobre esta cuestión en ESPENBERGER, *Grund und Gewissheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch-und-Spätscholastik*, 1915. (Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch., Bd. XIII, 1.)

186 οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. *De an.* III, 431 a. (El alma nunca conoce sin representación.)

cribe el camino que va de la intuición al concepto. Los sentidos, *sensus*, la *imaginatio* y el *intellectus* son los tres grados. Se llama abstracción a aquella facultad de la razón por la cual se puede contemplar un contenido puro y por sí, con independencia de su conexión. El concepto originado de este modo tiene, por consecuencia, una base empírica y sensible. En ello se fundamenta su significación objetiva.

Otro gran cultor y admirador de Aristóteles, en el siglo XII, es J u a n d e S a l i s b u r y. Como discípulo de Abelardo acepta los pensamientos lógicos fundamentales de Aristóteles, al que consideraba el más grande de los filósofos y a cuya *Lógica* aclaró detalladamente. De él admitió la teoría de que toda ciencia se deriva de principios supremos indemostrables. Estos principios, por su parte, se fundamentan en tres fases (*sensus, memoria* y *experimentum*), es decir, en la inducción, en la vía de la experiencia. Todo conocimiento humano —dice Juan con Abelardo— se origina en los sentidos: *tota humana notitia a sensibus surgit* [187].

Si bien en la mitad del siglo XII la gnoseología aristotélica se había extendido en Occidente —entre otros por Hugo de San Víctor— fué un siglo más tarde cuando, debido al Aquinate, tuvo un reconocimiento y una influencia incomparablemente mayores. Es cierto que T o m á s d e A q u i n o no introdujo, en este punto, nada esencialmente nuevo. Sus controversias se atienen a los pares de conceptos aristotélicos de lo potencial y lo actual, del intelecto pasivo y activo. La actividad del último consiste en configurar a los *phantasmata* de un modo inteligible [188]. Así como la luz torna visibles los colores para

[187] A. SCHNEIDER, (en el Festschrift für G. v. Hertling, 1913), se ocupa de la psicología de Juan de Salisbury. Encuentra que en este escolástico hay elementos en parte platónicos-agustinianos, en parte aristotélicos y en parte una intentada síntesis entre ambos.

[188] *Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata faciens ea intelligibilia actu; et haec potentia animae vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus, quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium; et haec est potentia intellectus possibilis.* C. Gent. II. 77. (Hay por lo tanto en el alma intelectiva una virtud activa que opera en las representaciones (phantasmata) haciéndolas inteligibles en acto; y esta potencia del alma se llama intelecto agente. Hay también en ella una virtud, que se encuentra en potencia con respecto a determinadas semejanzas de las cosas sensibles; y ésta es la potencia del intelecto posible.) *Colores (enim) extra animam existentes praesente lumine sunt visibiles actu potentes movere visum, non autem ut actu sensata secundum quod sunt unum cum visu in actu; et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem, non autem ut sint intellecta actu secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facto in actu.* C. Gent. II. 59. (Pues los colores que existen fuera del alma son, cuando hay luz, visibles en acto y capaces de producir la visión: pero no como las cosas sentidas en acto, que a este respecto forman una sola cosa con la visión en acto. E igualmente las representaciones, por medio de la luz del intelecto agente, se vuelven inteligibles en acto, de modo que pueden mover el intelecto posible: pero no de modo que sean cosas entendidas en acto, en cuanto forman una sola cosa con el intelecto posible realizado en el acto.) *Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligi-*

los ojos de los sentidos, así también, la luz del *intellectus agens* hace visibles para el ojo espiritual del intelecto a las intuiciones de los sentidos. El conocimiento del intelecto se atiene, por tanto, a los *phantasmata;* se origina en los sentidos, sin coincidir por eso con la percepción sensible. Se efectúa por la abstracción que producen los conceptos. El concepto, la *species intelligibilis*, se diferencia del *phantasma*, de la *species sensibilis*, por su inintuitividad y universalidad. De este modo el conocimiento se eleva de lo sensible a lo suprasensible, *a sensibilibus ad invisibilia.* Luego, no existe ningún conocimiento totalmente independiente de base sensible. La falta de un órgano de los sentidos tiene por consecuencia, como, por ejemplo, en los ciegos de nacimiento, la falta del concepto correspondiente, en este caso, del color. Pero no todos los factores del conocimiento proceden de la experiencia. El intelecto, como órgano suprasensible, puro, espiritual y no vinculado en su actividad propia a ningún órgano corporal, tiene en sí mismo ciertos principios innatos del conocimiento. Tomás habla de un *habitus* innato de los primeros principios (*habitus primorum principiorum innatus*) que únicamente es aprehendido de modo actual en relación con la experiencia y por la vía de la abstracción. Tales principios son inmediatamente patentes y no necesitan demostración alguna (*propositiones per se notae* o, en términos modernos, "juicios analíticos"). Tal ocurre, por ejemplo, con las siguientes proposiciones: el todo es mayor que las partes, 2+3=5, "todo efecto tiene una causa". En tales principios supremos —que garantizan, por el espíritu eterno y absoluto de Dios, en cuanto es la *summa et prima veritas*, la identidad de pensar y ser— se fundamenta toda ciencia y toda verdad.

De acuerdo con Isaac, el comentador judío de Aristóteles, Tomás define la verdad como *adaequatio* (*conformitas*) *rei et intellectus*, como concordancia entre la cosa y el intelecto [189], con expresión moderna, como la concordancia de un objeto del juicio con el contenido del juicio. *Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei.* Esta definición tanto se refiere a la verdad en el intelecto como a la verdad en la cosa, es decir, tanto a la situación objetiva representada en la conciencia como a la trascendente. Tomás reúne ambas formas del concepto de la ver-

biles abstrahuntur. S. Theol. I. q. 85, art. 1. (Las representaciones son iluminadas por el intelecto agente, e igualmente las especies inteligibles son abstraídas de ellas (de las representaciones) por virtud del intelecto agente.) *Species intelligibiles se habet ad intellectum ut id quo intelligit intellectus. Ibid. Anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam. Ibid.* (La especie inteligible se comporta en relación al intelecto, como aquello por medio de lo cual el intelecto entiende. El alma por medio de las especies inteligibles conoce las cosas que están fuera del alma. *Ibid.*)

[189] *S. Theol.* I. q. 16, art. 1; q. 21, art. 2. Véanse las claras consideraciones de M. BAUMGARTNER, *Zum thomistischen Wahrheitsbegriff.* (Beiträge, Supplementbd. 1913; Festschrift für Cl. Baeumker.) Además, J. GUTTMANN, *Die philosophischen Lehren des Isaac ben Salomon Israeli* (Beiträge, Bd. X).

dad. A una de ellas la tomó de Aristóteles, a la otra de Agustín y Anselmo (*veritas intellectus —veritas rei sive in rebus*). Según la primera definición la verdad es una concordancia del intelecto con la cosa; según la otra, una conformidad de la cosa con el intelecto: *res etiam intellecta vera dicatur secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.* Ambas se refieren a puntos de vista diferentes. La segunda se apoya en el pensamiento de una posible relación de la cosa con un intelecto que conoce, ante todo el divino, que le confiere, por así decirlo, su contenido racional y objetivo (metafísico). El espíritu de Dios es medida (*mensura*) y causa de la verdad objetiva contenida en la cosa. *Omne ens est verum* (*bonum, pulchrum*) afirma Tomás de acuerdo con un importante axioma de la gnoseología (y de la metafísica) escolástica [190].

En el proceso del conocimiento se efectúa una "similitud" (por tanto no una completa coincidencia) entre lo conocido y el que conoce: *Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente* [191]. Lo conocido se rige por las condiciones del cognoscente. Pues conocer es un cierto proceso de "recepción", una recepción ideal (espiritual) de las formas reales [192]. Pero lo recibido depende de las condiciones del que lo recibe. El principio fundamental: *quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis* encuentra en el proceso del conocimiento una aplicación y formulación especial: *quidquid cognoscitur, cognoscitur*

[190] Sobre el tratamiento del principio escolástico "Quolibet ens est unum, verum bonum seu perfectum" y su significación en la *Crítica de la razón pura de Kant*, véase el artículo de W. LEISEGANG (Kantstudien, Bd. XX). A los anteriores, añadiremos todavía un par de pasajes probatorios: *Ratio circuli et duo et tria esse quinque habent aeternitatem in menta divina* (S. Theol. I, q. 16, art. 7). (La razón del círculo, y el que dos y tres son cinco tienen eternidad en la mente divina.) *Res naturales dicunturesse verae secundum quod assenquuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina* (*loc. cit.*, art. 1). (Se dice que las cosas naturales son verdaderas en cuanto que obtienen una similitud con las especies que están en la mente divina.) *Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna* (*loc. cit.* q. 7.) (Si no hubiera ningún intelecto eterno, no habría ninguna verdad eterna.)

[191] Tomás profesa un "realismo crítico". Tal es la designación que hoy podríamos aplicar a su modo de pensar. Es interesante y digno de atención para ver el nexo existente entre las dos direcciones gnoseológicas en pugna el hecho de que un fenomenalista del presente concibe, casi en completo acuerdo con el giro tomista del *modus cognoscendi*, que el mundo externo puede ser "determinado por el modo de nuestro conocimiento y pensamiento". "No negamos —dice Erdmann— que al mundo externo cognoscible corresponda un ente autónomo e independiente de nuestro conocer, que, precisamente, se revela a nuestro conocimiento por sus efectos. Sólo discutimos el hecho de que el mundo externo —que conocemos por su acción, captable por nosotros en su actuar mismo —sea un ente trascendente. Por tanto, afirmamos que también el mundo exterior muestra en todas sus partes constitutivas cognoscibles y en sus relaciones, el color, por así decirlo, de nuestro conocer, es decir, que está determinado por la manera de nuestro conocer y pensar". (*Wiss. Hypothesen über Leib und Seele*, 1907, 228).

[192] ὀυ γαρ ὁ λιθος ἔν τη ψυῆ ἀλλά τὸ εἶδος, dice Aristóteles. *De an.* III, 431b. *Lapis non est in anima, sed species lapidis.* S. theol. I, q. 85a. 2. (no está la piedra en el alma, sino la especie de la piedra.)

secundum modum cognoscentis. Cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscenti. Con ello se reconocen los factores subjetivos del conocimiento. Pero no se excluye su simultánea objetividad. Pues "mientan" (tienden intencionalmente) una situación objetiva real y trascendente [193]. Luego, el conocimiento es una conexión entre dos factores, uno objetivo y otro subjetivo; es la similitud, casualmente determinada, es decir, la concordancia entre la cosa (objetiva) y el intelecto (subjetivo) o el órgano de los sentidos correspondiente [194]. *Veritas intellectus nostri a recausatur. Conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem.* La verdad y el conocimiento de la verdad en el juicio son pues dos cosas. También los sentidos contienen imágenes de la cosa y, por tanto, verdad. Pero los sentidos no conocen la verdad [195].

[193] La gnoseología escolástica habla de una existencia "intencional" de lo real en el espíritu cognoscente, de un *ens intentionale*, a diferencia del *ens reale*. Por influjo del objeto externo, el alma llega a asemejarse a él por propia actividad (*immanente*) y forma una "imagen" suya. La *intentio* significa la "representación", sensible o conceptual (*similitudo repraesentativa*) de un objeto en la conciencia. *Intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in se ipsa quandam intentionem rei intellectae*, dice Tomás (*Contra Gentiles*, I, 53). (El intelecto, informado por la especie de la cosa, al entender, forma en sí mismo una cierta intención de la cosa entendida.) A veces identifica la *intentio*, la *similitudo* y la *species*. Otras veces diferencia el objeto, el acto y el medio del conocimiento. En la filosofía actual el concepto escolástico de la *intentio* perdura con el nombre de "mención". Charles Sentroul, *Kant und Aristoteles*, 1911 (obra de un neoescolástico de la escuela de Lovaina premiada por la Sociedad kantiana de Alemania) ofrece valiosas consideraciones sobre la relación entre la teoría del conocimiento aristotélico-tomista y la kantiana.

[194] Ya Guillermo de Auvergne (ver más adelante, pág. 136) había caracterizado al conocimiento como "una cierta semejanza de la facultad que conoce o de la parte cognoscente con los objetos conocidos" (*omnis cognitio nostra assimilatio quaedam est ad ipsa cognita secundum eam vim vel partem per quam cognoscuntur*). (Todo conocimiento nuestro es una cierta asimilación a las mismas cosas conocidas, según aquella fuerza o parte por medio de la cual son conocidas.) Guillermo retrotrae este axioma a Aristóteles; Tomás, al neoplatónico *Liber de causis*. M. BAUMGARTNER, *Die Erkenntnislehre des Wilhem von Auvergne* (Beiträge, Bd. II).

[195] En amplio sentido, Tomás habla de un "juicio" (*iudicium*) de los sentidos; también a ellos les corresponde un *iudicare*, es decir, la reproducción de una situación objetiva real. Pero el conocimiento sensible sólo se refiere al lado externo de las cosas y a lo individual. *Cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores.* S. th. II, q. 8. Sólo el intelecto, en virtud de la abstracción, aprehende lo universal y penetra, como su nombre lo indica, en lo interior de las cosas, en su esencia, en la *quidditas rei. Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat; dicitur enim intelligere quasi intus legere.* S. th. II, 2 q. 8. *Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere.* S. th. I, q. 79. *Et hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum quae per phantasmata repraesentantur.* S. th. q. 85, art. 1. λεν τοῖς εἴδεδι τοῖς ἀισητοῖς τα νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, dice Aristóteles (*de. an. III*, 432). La expresión tomista "representar" es muy familiar al actual lenguaje de la filosofía. Ver, por ejemplo, B. R. HÖNIGSWALD, *Prinzipien der Denkpsychologie* (Kantstudien, Bd. XVIII, 3). El conocimiento sensitivo versa sobre las cualidades sensibles

Duns Escoto comparte en lo esencial, con respecto a nuestro problema, las convicciones gnoseológicas del Aquinate. También él acentúa que el origen de los conceptos generales está en la percepción y que se logran por medio de la abstracción. El objeto originario de nuestro conocimiento es la cosa singular y no lo universal. De acuerdo con su doctrina del primado de la voluntad, Escoto no encuentra en la percepción una mera pasividad, sino una actividad anímica que es por completo necesaria para que se pueda asentir a conocimientos superiores, todavía no plenamente evidentes. Como Tomás, también Escoto impugna la necesidad de una especial iluminación divina para la aprehensión de las verdades naturales. El intelecto mismo logra captarlas, en virtud de su propio poder, vinculado con la percepción sensible. En contraste con Tomás, Escoto enseña que ni siquiera los espíritus angélicos necesitan la irradiación divina para conocer.

Justamente es esta doctrina de la irradiación divina, por la cual se produce el conocimiento, la que constituye la tesis principal de la segunda dirección gnoseológica de la Edad Media.

2. LA DIRECCIÓN PLATÓNICO-AGUSTINIANA

Uno de los primeros representantes de la teoría de la iluminación o la irradiación o difusión, orientada hacia Platón, es decir, hacia el platónico Agustín fué, en el siglo XIII, Guillermo de Auvergne. Apelando a Aristóteles formuló el axioma fundamental de la gnoseología escolástica: "Todo conocimiento es cierta similitud entre la facultad que conoce o la parte cognoscente con los objetos conocidos." (*Omnis cognitio nostra assimilatio quaedam est ad ipsa cognita secundum eam vim vel partem per quam cognoscuntur*). Este principio rige igualmente para el conocimiento sensible e intelectual. Los sentidos se asemejan a la cosa sensible conocida. Contienen, según la posibilidad, a las formas sensibles. El objeto percibido imprime una imagen (*species*) corpórea en el órgano sensible (*in organo unus cuiusqle sensus necesse est imprimi similitudinem eius quod per ipsum sensibiliter cognoscitur seu sentitur*). Del mismo modo el conocimiento espiritual se apoya en imágenes gnoseológicas suprasensibles del alma. Mas ¿cómo es esto posible? No por la acción corporal, pues el alma espiritual es inaccesible a semejante influjo. Antes bien, el intelecto tiene las formas espirituales en sí mismo. Las despliega por su propia actividad, de modo semejante a lo que ocurre con la semilla o el huevo. El conocimiento espiritual es una autosimilitud del alma con las cosas, cuyos

exteriores. *S. Theol.* II, 2, q. 8. Pues entender es, simplemente, aprehender una verdad inteligible. *S. Theol.* I, q. 79. Y esto es abstraer lo universal de lo particular, o la especie inteligible de las representaciones, o sea considerar la naturaleza de la especie sin consideración de los principios individuales que son representados por las representaciones (*phantasmata*). *S. Theol.* I, q. 85, art. 1.).

signos —*signum rerum*— expone. Se efectúa en ocasión (no por acción casual) de las cosas sensibles, especialmente de la fantasía y de las representaciones del recuerdo. Las últimas son, por decirlo así, los "libros" en los que el intelecto lee las cosas sensibles (*imaginatio et memoria sunt virtuti intellectivae quasi libri in quibus legit res sensibilies*). Para la aclaración del conocimiento espiritual basta una sola facultad intelectual. El *intellectus agens* es superfluo. La admisión de un segundo intelecto —uno pasivo y otro activo, uno posible y otro actual— contradice a la simplicidad del alma [196]. Lo mismo ocurre con el conocimiento sensible, que sólo necesita una facultad sensible y el objeto externo; pero no un *sensu agens*. ¿Y por qué el conocimiento intelectual exigiría más que dos factores?

Esta facultad única de conocimiento espiritual alcanza, partiendo de la percepción y por propia actividad interior, los conceptos universales. Pero a sus principios supremos sólo llega por la iluminación divina. Guillermo de Auvergne se sirve, en este lugar, de un pasaje tomado del neoplatónico "Libro sobre las causas" (*Liber de causis*), de tanta influencia sobre la filosofía medieval. El alma del hombre se encuentra en la línea de horizonte de dos mundos, en el límite del mundo sensible y espiritual (*in horizonte duorum mundorum*). Aunque la inmediata relación del alma con Dios haya sido relajada por el pecado original no fué, sin embargo, totalmente anulada. Por el pecado el alma cayó de la altura de su luminosidad y pureza originaria (*ab altitudine luminositatis et nobilitatis*). Pero, aun después del pecado originario, quedó en un horizonte: entre el

[196] La oscura teoría aristotélica del *intellectus agens* no sólo alcanzó madurez en comentaristas tales como Alejandro de Afrodisias y Avicena, sino que provocó vivaces discusiones durante la Edad Media. Véase D. KEICHER, *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom "intellectus agens"* (Festschrift für G. von Hertling, 1913). Buenaventura formulaba: *Nec possibilis* (*sc. intellectus*) *intelligit sine agente nec agens sine possibili*. (Ni el intelecto posible se entiende sin el agente, ni el agente sin el posible.) Según esta concepción, ambos coinciden estrechamente, como dos funciones parciales de un mismo acto unitario. Buenaventura concuerda —si bien no en las palabras, por lo menos objetivamente— con el conductor de la escuela dominicana, Tomás, al rechazar la concepción árabe de los dos intelectos sustanciales: *cum cogitamus de intellectu agente et possibili, non debemus cogitare quasi de duabus substantiis vel quasi de duabus potentiis ita separatis quod una sine alia habeat operationem suam perficere et aliquid intelligat intellectus agens sine posiibili et aliquid cognoscat intellectus agens quod tamen homo cuius est ille intellectus, ignoret* . . ., *sed sic cogitandae sunt illae differentiae quod in unam operationem completam intelligendi veniant inseparabiliter sicut lumen et diaphanum veniunt in abstractionem coloris* (cuando pensamos en el intelecto agente y en el posible, no debemos pensar como si se tratara de dos substancias o de dos potencias de tal manera separadas, que la una sin la otra tenga la posibilidad de realizar su propia operación, y el intelecto agente entienda algo sin el posible, y el intelecto agente conozca algo que ignore entretanto el hombre a quien pertenece aquel intelecto . . . pero esas diferencias deben ser pensadas de tal modo, que lleguen a una operación completa de entendimiento, de un modo inseparable, tal como la luz y lo diáfano concurren en la abstracción del color.)

mundo espiritual y el sensible. Desde entonces conservó un doble aspecto. En virtud de ello puede aplicarse, según su voluntad, a las cosas espirituales o sensibles (*duae facies quarum altera illuminatur a rebus sublimibus et altera illuminabilis est a inferioribus corporabilus et sensibilibus*). El alma, que antes se aplicaba con plena libertad y facilidad a lo divino y suprasensible está, en su situación actual y por influencia de las cosas sensibles, impedida de ascender al mundo espiritual, ascenso que sólo le es posible por el auxilio de la acción divina. Antes podía conocer las cosas terrenales en sí mismas, sin la cooperación de los sentidos. Pero en la condición de su actual oscurecimiento, en esta época de miseria y de corrupción (*in tempore miseriae et corruptionis*), tiene que mendigar a los sentidos y sólo por mediación de ellos alcanza el conocimiento de las cosas singulares. Pero, no obstante el pecado original, Dios sigue estando interiormente presente en el alma. Él, cuyo ser esencial contiene todas las razones y modelos (*rationes et ideae exemplares*) es, también, el principio supremo de toda verdad y moralidad. En virtud de la iluminación e irradiación divina conoce el alma los axiomas de la verdad y de la moralidad (*omnes regulae veritatis et honestatis*). Hay ciertos conocimientos inmediatamente evidentes (*regulae primae ac per se notae*) que vienen de "lo alto", de la directa acción divina (*quaedam scientiae desuper, scilicet ex irradiatione primi luminis animabus humanis infundatur*). No sólo el conocimiento de los principios, sino también la iluminación profética, la revelación, las visiones del místico e incluso los fenómenos patológicos de los febriles ensueños y de las alucinaciones, se apoyan en la directa acción (*impressio*) de Dios.

En lugar del llamado apriorismo inmanente, tal como lo encontramos en Tomás y en los restantes representantes de la concepción aristotélica, Guillermo de Auvergne —influído por Avencebrol y Agustín— pone, por decirlo así, un apriorismo metafísico, que reduce inmediatamente a Dios, entendido como la fuente última de su "luz", a las *primae impressiones, maxime propositiones, communes animarum conceptiones*. (Todas estas expresiones se encuentran en Guillermo.)

También R o b e r t o G r o s s e t e s t e[197], un contemporáneo de Guillermo de Auvergne, se decide, en el problema del origen del conocimiento, por la teoría que estamos exponiendo. Sus discusiones se atienen al concepto agustiniano-anselmiano de la verdad: *veritas-rectitudo sola mente perceptibilis*. Puesto que la "precisión" pensada por Anselmo y Agustín consiste en la concordancia entre el espíritu que conoce y Dios, Roberto depende de esta definición de la verdad: toda verdad creada es vista a la luz de la verdad suprema (*in lumine summae veritatis*). Piensa que, de otro modo, no se podría ver aquella

[197] L. BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischopfs von Lincoln. Zum erstenmal volständig Ausgabe* (Beiträge, Bd. 9).

concordancia misma. Sin embargo, la verdad suprema no puede ser vista en sí misma por los débiles ojos del hombre, sino sólo indirectamente y en las cosas sobre las cuales ellos se dirigen. Tampoco los débiles ojos corporales son capaces de ver la luz del sol en sí misma: sólo la ven en cuanto ilumina los cuerpos.

Mucho más numerosos son los representantes de una tercera dirección que trata de llegar, en la teoría del conocimiento, a una síntesis entre Agustín y Aristóteles.

3. LA DIRECCIÓN AGUSTINIANA-ARISTOTÉLICA

En primer lugar debemos citar a B u e n a v e n t u r a. Con Aristóteles reduce el conocimiento abstracto al *intellectus agens*. Apelando expresamente a la psicología aristotélica lo caracteriza como una luz, tal como está escrito en el Salmo: *Signatum est super nos lumen vultus tui, domine*. Los principios primeros del conocimiento se logran por abstracción. Son obtenidos porque suponen *species* proporcionadas por la percepción sensible. Pero, desde otro punto de vista, son innatos, porque los aprehende una luz originaria de nuestra facultad de conocimiento o una capacidad innata de juzgar, un *naturale iudicatorium, potentiae cognitivae lumen inditum*. Exclusivamente es esta luz, y no un principio que se le añadiera de algún modo cualquiera, la que fundamenta el conocimiento de los principios primeros; sólo su material, la *species* a que se refieren, procede de la experiencia. Así por ejemplo, las *species* de todo y de parte viene de la experiencia, mientras que el juicio "el todo es mayor que las partes" no proviene de ella.

Buenaventura agrega un importante momento agustiniano a estas concepciones aristotélicas. Admite una conexión inmediata entre nuestro intelecto y sus principios innatos con la divinidad, es decir, con la verdad eterna, la *veritas aeterna*: *Omne quod cognoscitur certitudinaliter, cognoscitur in luce aeternarum rationum*. El fundamento para esta admisión reside, según Buenaventura, en la variabilidad del hombre por una parte, y la invariabilidad de la verdad por la otra. Así las palabras del Evangelio de San Juan, que dicen que la luz divina ilumina a todo lo que acontece en este mundo, fueron interpretadas gnoseológicamente por Buenaventura mediante una apelación a Agustín. Sólo alcanzamos un conocimiento seguro porque participamos de las razones eternas de la verdad, de las *incommutabilis et aeternae regulae*, de las *rationes aeternae*, es decir de la verdad eterna misma, que es idéntica a Dios. Mientras que los objetos singulares del conocimiento proceden de la experiencia, de los *phantasmata* y, a través de ellos, nuestro intelecto entra en contacto con las cosas, las razones (*rationes*) más universales del conocimiento, derivan, al contrario, del

conocimiento inmediato de una fuente metafísica: de una iluminación de la luz divina en nuestro intelecto.

Mateo de Aquasparta [198], discípulo de Buenaventura, admitió también una armonía entre el agustinismo y Aristóteles. Con Agustín atiende a proposiciones que expresan una verdad inmutable, tales, por ejemplo, como éstas: $7 + 3 = 10$; "el hombre es un ser viviente, racional y mortal". Pero semejantes verdades inmutables, concluye más adelante, tienen que tener una razón suficiente, tienen que estar, de algún modo, "fundadas" (*necesse est veritates fundari in aliquo*). El fundamento de lo invariable tiene que ser también invariable. Según esto, ningún intelecto finito —sino sólo el divino— podrá ser el modelo eterno (*aeternum exemplar*) de todas las verdades. De este modo, para Mateo, la luz eterna es la *perfecta et sufficiens ratio cognoscendi*. Todo conocimiento verdadero se fundamenta en la luz de la verdad eterna. Por cierto que sólo según su lado formal. Mateo distingue la *ratio materialis* de la *ratio formalis*. El fundamento material del conocimiento procede de la experiencia. Desde este punto de vista, Mateo coincide con la teoría aristotélica. También él habla de *species* que se originan en la abstracción y que producen el contenido especial del conocimiento. Los factores *a priori* y *a posteriori* actúan juntos en el conocimiento.

Las *Quaestiones disputatae* de Mateo de Aquasparta dan una importante aclaración a la gnoseología franciscana y, al mismo tiempo, a las relaciones entre el agustinismo y el aristotelismo de aquella época. Por su significación merece algunas palabras más. Mateo, como su modelo San Agustín, parte, en sus consideraciones, del problema de la certeza. *Utrum aliquid possit certitudinaliter sciri*, dice la cuestión fundamental, a la que añade —siguiendo el libro de Agustín *Contra academicos*— una historia del problema de la certeza. Le reprocha a Platón su menosprecio por el conocimiento sensible y al escepticismo de la nueva academia el que sea una doctrina moralmente peligrosa, lógicamente absurda y contraria a la experiencia. El justo término medio estaría entre ambas concepciones, entre el dogmatismo y el escepticismo: *veritas eligenda est quae medium tenet. Dico ergo quod nec omnia incerta sunt, sicut academicis novis visum est, sed aliqua sunt certissima de quibus nullo modo dubitare contingit.* Dudar de que el todo sea mayor que las partes o que dos por tres no sea igual a seis, es algo perfectamente absurdo. Semejantes verdades eternas, necesarias e inmutables, podrían existir aunque no hubiera cosa alguna. Por tanto, no pueden tener su fundamento en las cosas cambiantes, ni tampoco en el mudable intelecto humano, sino tan sólo en el ejemplar divino e inmutable de todo ente y de todo pensamiento: *in*

[198] Ver M. GRABMANN, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Mattaeus ab Aquasparta*, 1906 (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, Heft 14).

aeterno exemplari, ubi rerum mutabilium inmutabiles manent origenes et rerum transeuntium non transeunt rationes. Sólo porque Dios toca y mueve nuestro espíritu, somos capaces de conocer las verdades y de aprehender los principios, que logran su contenido concreto por medio de los sentidos. La *lumen intellectuale* de nuestro espíritu finito sólo puede llegar a la captación de lo verdadero por relación con la luz divina. Pues la verdad es, según su idea, invariable, mientras que todas las facultades del espíritu finito son mudables y, por tanto, inadecuadas como *medium cognoscendi*. Todo juicio justo está sometido a una norma que se halla por debajo, en o por encima del alma. No reside debajo de ella, puesto que juzga sobre objetos que están bajo el alma. No está en ella, puesto que es mudable y que juzga sobre todo lo que está en ella. Por consiguiente la norma de la verdad tiene que estar por encima del alma. Sólo puede residir en Dios, en el Inmutable, en la *lumine veritatis aeternae et in regulis incommutabilibus et in regulis incommutabilibus*. En tanto que la *ratio formalis cognoscendi* está, en parte, en nuestro espíritu natural y, en parte, en la luz que irradia directamente de Dios, la *ratio cognoscendi materialis* procede de la experiencia, de los sentidos.

Mateo de Aquasparta, como muchos otros miembros de su orden, considera que la interpretación tomista es una atenuación de la gnoseología de Agustín. También Santo Tomás habla de una iluminación divina de nuestro espíritu, al que atribuye una participación en la verdad primera, una *participatio primae veritatis* [199]. También él reduce el conocimiento de todas las cosas a la circunstancia de que reflejan ideas divinas. Pero sólo admite una relación indirecta entre nuestro conocimiento y la luz divina; no pasa por alto la directa significación del conocimiento sensible, cuyo contenido está proporcionado por los *phantasmata* al *intellectus agens*. Mateo de Aquasparta declara expresamente que la fórmula agustiniana *omnia videre in luce aeterna* exige un contacto directo de la luz eterna con nuestro intelecto: *attingit noster intellectus illam lucem aeternam*. (De un modo semejante Roger de Marston reprocha con decidida palabra una falsa interpretación de Agustín, sin citar directamente —como era costumbre en la Edad Media— a Santo Tomás: *dicentes omnia videri in lumine aeterno, quia videntur in lumine ab ipso derivato, doctrinam Augustini pervertunt truncatas eius auctoritates non sine Sancti iniuria convertentes antecedentibus et consequentibus praetermissisin in quibus Sancti intentio ple-*

[199] *Ea (enim) quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare... Principiorum (autem) naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum pse Deus sit auctor nostrae naturae*. C. Gent. I, 7. (Pues aquello que se encuentra naturalmente ínsito en la razón, sabemos que es sumamente verdadero, en cuanto ni siquiera es posible pensar que sea falso... Pero el conocimiento de los principios naturalmente conocidos, nos ha sido dado por intervención divina, puesto que el mismo Dios es autor de nuestra naturaleza.)

nius in hac materia). Todavía en otro punto inicial se distingue Mateo de Aquaparta de la gnoseología tomista. Tomás refiere el principio axiomático *omnis cognitio incipit a sensu* incluso al conocimiento de lo incorpóreo. Mateo, en cambio, considera que los sentidos sólo son la fuente del conocimiento de lo corporal, mientras que la aprehensión de lo incorpóreo se efectúa, en parte, por una reflexión del espíritu sobre sí mismo y, en parte, por una reflexión sobre las verdades eternas.

La síntesis aristotélico-agustiniana, de que estamos hablando, encontró una viva discusión y propagación en el círculo de los discípulos de Buenaventura. Juan Peckham dijo, en una *quaetio disputata* que en el conocimiento intervienen tres factores: la luz creada e imperfecta del intelecto, la luz increada y supraesplendente de Dios (*lumen increatum supersplendens*) y el *intellectus possibilis* que aprehende las *intelligibiles species*. En esta dirección la imagen de la irradiante luz de Dios se repite una y otra vez. La *Lux increata* es, por ejemplo, en Eustaquio de Arras, *semper lucet et irradiat super mentem humanam et super nostram cognitivam, sicut semper influit ad conservandum naturam*. Roger de Marston[200] compara la luz eterna que irradia sobre el intelecto humano (la *lux aeterna irradians mentem humanam*) con un sello que deja su vestigio en la cera. Del mismo modo la luz divina deja una impresión (una *impressio*) en nuestro intelecto. A través de ella alcanzamos (*attingere*) las verdades eternas. Roger interpreta el aristotélico *intellectus agens* en el sentido de la luz divina, sin negar por eso una parte especial del alma que constituye las *species* a partir de los *phantasmatas*. Pero este anímico *intellectus agens*, en virtud de ser una facultad del alma, no lo satisface sin la luz divina y eterna. Se atiene rigurosamente al carácter sustancial de la luz increada, propio de Agustín, al mismo tiempo que rechaza la atenuación tomista por considerarla un obstáculo a la doctrina del gran padre de la Iglesia.

Casi siempre los partidarios de la dirección agustiniano-aristotélica de la teoría del conocimiento se encuentran entre los franciscanos, aunque Ricardo de Middletown y Guillermo de Ware[201], por ejemplo, sean excepciones. Ricardo niega la relación inmediata del intelecto humano con la luz divina. Le basta con admitir, como Tomás de Aquino, una relación inmediata, puesto que el intelecto humano fué creado por Dios. Guillermo de Ware considera que la luz natural del entendimiento es suficiente para el conocimiento de todas las cosas naturales; una luz natural basta para que se active la

200 Escribió *9 quaestiones de cognitione humana*, conservadas en la Biblioteca de Florencia. Todavía siguen siendo inéditas.

201 Este último, en un manuscrito del siglo XIV, fué señalado como *magister Scoti sive doctoris subtilis*. Polemizó con el *doctor solemnis* Enrique de Gante. A. DANIELS, *Wilhem von Ware über das menschliche Erkennen* (Beiträge, Supplementband, 1913).

facultad natural de conocimiento del alma: *anima potest videre omnia cognoscibilia mediante lumine naturali sine aliquo lumine supernaturali*.

También entre los dominicanos la síntesis agustiniano-aristotélica tuvo un significativo partidario en Dietrich de Friburgo[202]. El elemento agustiniano predomina tan fuertemente en él que casi se lo podría contar, con igual derecho, en la segunda dirección, antes considerada. Se ocupó prolijamente del *intellectus agens*, que identificó con la agustiniana "oscura profundidad de la memoria" (*abstrusior profunditas nostrae memoriae*). El *intellectus agens* es aquel *abditum mentis* de San Agustín, es decir, una hondura del alma de la que, como de una fuente, surge el conocimiento. Dios ha puesto el *intellectus agens* en la naturaleza humana como un supremo don. En el *intellectus agens* ha depositado las reglas eternas e inmutables de la verdad (*regulae veritatis*). El hombre encuentra la verdad en la profundidad del alma sin haberla engendrado por actividad propia. De este modo, el *intellectus agens*, para Dietrich, llega a ser la fuente del conocimiento *a priori* e innato de los principios, cuya riqueza de contenido depende de la experiencia. Dietrich acentúa vigorosamente el significado de la experiencia para el conocimiento de la naturaleza. En su teoría del arco iris dió una maravillosa prueba de la dirección empírica de su pensamiento.

El problema del origen y esencia del conocimiento natural, que hemos puesto ante nuestros ojos en una triple respuesta, condujo a los pensadores de la Edad Media a un problema especial, al llamado problema de los universales, es decir, al conflicto entre el nominalismo y el realismo[203].

III. NOMINALISMO Y REALISMO

Las raíces históricas del conflicto medieval de los universales están en la filosofía griega. En el Timeo, Platón propone el siguiente problema: "¿Existe un fuego en sí mismo; existe, en general, todo aquello de que hablamos, en sí y por sí y tal como hablamos de ello? ¿O las cosas que vemos y todo lo que percibimos con los sentidos corporales tienen únicamente un ser verdadero tal que no existe en manera alguna,

202 E. KREBS, *Meister Dietrich, sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* (Beiträge, Bd. V).

203 En el conflicto de los universales de la Edad Media reside también un motivo supratemporal y una problemática de permanente valor. W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1912, 250, advierte que "al investigador de hoy, que desdeña el conflicto de los universales por considerarlo un trasto viejo o que lo trata como una enfermedad infantil ya superada, porque no se puede discriminar con plena seguridad y claridad en qué consiste la realidad y eficacia metafísica de lo que llamamos una ley natural, se le puede replicar siempre: "*Mutato nomine de te fabula narratur*".

de tal modo que sería erróneo hablar de la forma inteligible de la cosa como si fuera algo que es, puesto que ella sólo sería un pensamiento?" La respuesta de Platón concedió a las Ideas una manera de ser separada de las cosas sensibles, residente en un lugar supra-sensible. A r i s t ó t e l e s convierte a las Ideas en formas esenciales que, según él, son inmanentes a las cosas dadas en la percepción sensible. La cuestión platónico-metafísica de la relación de las Ideas con las cosas sensibles tomó un nuevo rumbo con el neoplatónico P o r f i r i o. En su *Isagoge*, en su *Introducción* a la teoría aristotélica de las categorías traducida por Boecio —de tanta influencia histórica—, habla de cinco conceptos fundamentales, de las llamadas *quinque voces*: género, especie, diferencia específica, cualidad y accidente (*genus, species, differentia, proprium* y *accidens*). Porfirio pregunta si los géneros (*genera*) y especies (*species*) —reunidos por Boecio, desde un punto de vista puramente lógico, como *universalia* [204]— existen por sí mismos o si son meras imágenes de nuestro pensamiento. El primer problema se subdivide, a su vez, en subproblemas. ¿Los universales, sustancialmente existentes, existen de modo corporal o espiritual? ¿Exiten en la cosa sensible, dentro o separados de ella? El mismo Porfirio no dió respuesta a estas preguntas.

B o e c i o, que basó su primer comentario en el paralelismo platónico entre el pensar y el ser, respondió, en el segundo, que estaba orientado en el sentido aristotélico Alejandro de Afrodisias, con las siguientes palabras: "Los géneros y las especies existen (*sunt*) en las cosas corporales y sensibles; pero se los piensa fuera de todo lo sensible, de tal modo que su naturaleza puede ser claramente captada en su peculiaridad. Al pensar en los géneros y especies se reúnen —partiendo de las cosas singulares en las cuales existen— las semejanzas (*similitudo*) de las mismas, es decir, de las cosas singulares. Por ejemplo, desde el hombre individual se llega a la humanidad por lo que hay de semejante entre ellos. Esta similitud, pensada por el espíritu e intuída, conforme a la verdad, a partir de las cosas, llega a ser una *species*. Si se considera la similitud de las diferentes especies, la que sólo puede existir en las especies mismas —o mejor en sus individuos— se obtiene el *genus*. Luego los géneros y especies existen (*sunt*) en las cosas singulares; pero se los piensa como siendo universales. Y la especie no es otra cosa que un pensamiento logrado por la reunión (*collecta*) de la similitud sustancial de los individuos numéricamente diversos, así como el género lo es de la similitud de las especies". "Esta similitud es percibida por los sentidos cuando está contenida en las cosas singulares; cuando se halla en los universales es cognoscible por el entendimiento. De un modo semejante, cuando es perceptible por los sentidos está en las cosas singulares y cuando es pensada por el entendimiento llega a ser universal. Los géneros y especies existen, por tanto, en y dentro de las cosas sensibles; pero se los piensa fuera de los cuerpos". Boecio responde las tres preguntas de Porfirio así: A la primera, diciendo que los "géneros y especies existen de diferente modo al que son pensados"; a la segunda, afirmando que "son incorpóreos"; a la tercera, sosteniendo que "existen ligadas a las cosas sensibles aunque se los piensa fuera de los cuerpos, como si existiesen en sí mismos y no tuvieran su ser en otra cosa." Boecio tiene conciencia de haber parafraseado la concepción de Aristóteles, que era contraria a la de Platón. Añade: "No creo oportuno emitir, en este lugar, un juicio sobre las doctrinas de estos hombres; ambos pertenecen al dominio de una filosofía superior".

[204] De aquí proviene el nombre de "conflicto de los universales".

1. LA TEMPRANA ESCOLÁSTICA

El comentario de Boecio condujo, en la temprana Escolástica, a una dirección predominantemente aristotélico-boeciana, que se destacó de la platónica [205]. Los comentarios de Porfirio pertenecientes a esta época, por ejemplo, el de A n ó n i m o J e p a, conservado en forma manuscrita, concuerdan textualmente con Boecio. Al detenerse Jepa en el principio boeciano de que la singularidad y la universalidad tienen el mismo sujeto, llega a la siguiente formulación: "Los géneros y las especies, es decir, lo universal y lo singular, tienen un sujeto (*unum quidem subjectum habent*); pero existen de otro modo que en el pensamiento. Son incorpóreos, aunque existen vinculados con las cosas sensibles y en las cosas sensibles y (su sujeto) es singular; sin embargo, se los piensa como si existieran por sí mismos y no tuviesen su ser en otra cosa, como si su sujeto fuera universal".

El principio boeciano, de que es el mismo el sujeto de lo universal y de lo singular, experimentó en P s e u d o R a b a n o —cierto comentador del siglo IX o de la primera mitad del siglo X— una transformación que tuvo importancia para el ulterior desarrollo del realismo aristotélico. En contraste con Boecio, Pseudo Rabano no concibe a la similitud (metafísica o lógicamente pensada) como el sujeto común, objetivo y real, sino a la cosa o a la sustancia que, al mismo tiempo, debe ser singular y universal. De este modo "la *species* sólo es el *genus* determinado por la forma, y el individuo la *species* determinada por la forma".

El comentario del Pseudo Rabano no careció de importancia para el n o m i n a l i s m o de la temprana Edad Media. Se refiere a aquellos que interpretan la *Isagoge* de Porfirio según la concepción boeciana

[205] J. REINERS, *Die aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, 1910 (Beiträge. Bd. VIII, 5). Cfr. también J. KLEUGTEN, *Die Philosophie der Vorzeit*, Bd. I. 1878.

de la lógica, entendida como ciencia de las palabras. El fundamento de tal concepción está en que Porfirio "al pensar con el *genus*, etc., a la cosa, no define bien: *genus* es lo que es enunciado, etc.; pero una cosa no puede ser enunciada. Esto se prueba así: si una cosa fuese expresada, será dicha; si fuese dicha, será enunciada; si fuera enunciada, será proferida (*profertur*). Pero una cosa no puede ser proferida, pues sólo la palabra puede serlo. El proferir sólo es el golpe del aire en el *Plectrum* de la lengua y semejante hecho no es otra cosa que la palabra. Luego, si Porfirio entendió por *genus* a la cosa, habría hecho mal en definirlo diciendo que el *genus* es lo que es enunciado, etc. Pues, si el *genus* es entendido como cosa no puede, en manera alguna, ser enunciado. Se dice que pretendió tratar del *genus* no en tanto cosa sino en tanto palabra. Pero existe todavía otra razón por la cual Porfirio habría tratado del *genus* no en cuanto significa una cosa sino en cuanto significa una palabra. Puesto que este tratado es un escrito introductorio a las categorías de Aristóteles; puesto que, además, Aristóteles, en sus *Categorías*, había tratado principalmente de palabras, no sería conveniente pensar que Porfirio hubiera tratado de cosas, ya que quería escribir una introducción a un libro que, en lo esencial, trataba de palabras". Pero Pseudo-Rabano añade que la concepción ("nominalista") que ha comunicado no niega la posibilidad de otra interpretación ("realista"). "Ella no niega que el *genus* se podría concebir de tal modo que significara cosas. Pues Boecio dice en el *Libro de las divisiones* que la división del *genus* acontece por naturaleza, es decir, en todos (los hombres). Por aquí se prueba que Boecio (por lo menos en este lugar) no ha concebido al *genus* en cuanto significa palabras, sino en cuanto significa cosas".

Se ha pensado que Pseudo Rabano sólo se refería a lógicos que t r a t a b a n, según su concepción, de los géneros, especies, etc., en cuanto son palabras y no cosas, apoyándose siempre en la *Isagoge*. La afirmación de este lógico no dice que los géneros y las especies s o n cosas, sino sólo palabras. Pero esta segunda concepción ya concierne a la teoría medieval de los universales, hacia la cual se iba desplazando gradualmente el primer problema. En verdad, las dos cuestiones tienen, después de todo, que coincidir. La admisión de semejante desplazamiento es superflua. Si ya Porfirio se había propuesto expresamente la pregunta acerca de saber si los géneros y las especies existen o si son vacías representaciones no existentes, daba lugar a un problema que una vez planteado, no se podía suprimir. Produjo un fuerte movimiento espiritual que maduró más tarde y que fué, precisamente, el conflicto de los universales. Adquirió mayor vivacidad por estar en estrechísima conexión con ciertos dogmas.

También en la historia de este problema se pueden distinguir tres direcciones o períodos. Según la interpretación aristotélica de la teoría

de las Ideas, Platón afirmaba una existencia de los universales independiente y separada de los objetos singulares: es la manera de pensar del llamado realismo extremo, para el cual rige la fórmula *universalia ante rem*. El realismo moderado de Aristóteles sólo conoce una existencia real de los universales en las cosas singulares: aquí se dice *universalia in re*. Al mismo tiempo, se mantiene la existencia conceptual de los universales en nuestro espíritu. Finalmente, el nominalismo sostiene que los universales sólo existen en el espíritu cognoscente y admite que las cosas, es decir, los individuos, son las únicas que existen de modo real. La fórmula es *universalia post rem*.

Después de un período de consideraciones preponderantemente realistas se produjo, con plena claridad, en el siglo XI, el contraste entre nominalistas, y realistas, entre *nominales* y *reales*. G. de San Victor los opone entre sí. Advierte que los discípulos de Roberto de Melum "han llegado a la consecuencia de que con nombres se inventan casi mil cosas" y le dirige a los *nominales* la siguiente burla en verso:

Nam quae mens vel cogitet nomen esse genus?
Solus hoc crediderit mentis alienus;
Cum sit tot generibus rerum mundus plenus,
Cuius genus nomen est, semper sit egenus.

Juan de Salisbury fué el primero, parece, en hablar de una *nominalis secta*.

El nacimiento de esta oposición dependió de la L ó g i c a de B o e c i o, especialmente de su advertencia de que la teoría aristotélica de las categorías, el *Tractatus de praedicamentis*, no se refiere a las cosas, sino a las palabras que designan los diez géneros supremos de las cosas. Así es como Boecio favoreció la opinión de que la Lógica es, en general, una mera ciencia de palabras, de que los géneros y especies son palabras que designan cosas singulares. Juan de Salisbury, el historiador medieval del conflicto de los universales, y el desconocido autor de un tratado, cuyo título es *De generibus et speciebus*, diferencian a los pensadores de su época según que conciban a los universales como meras palabras (*voces*) o como cosas (*res*).

R o s c e l í n es el representante principal de la dirección nominalista de la temprana escolástica. Su contemporáneo Otto de Freising, dice de él: *Qui primus nostris temporibus centantiam vocum instituit*. Muchos autores hablan de un nominalismo anterior al de Roscelín. Creen encontrar el modo de pensar nominalista en Rabano Mauro (siglo IX), en el Anónimo Jepa (siglo X), en Berengar de Tours y en otros, incluso, en Boecio. Para admitir esto se apoyan, además, en las glosas de un anónimo a las diez categorías del Seudo-Agustín, en las que se atiende a la significación abreviadora y simplificadora de las palabras. "Puesto que las designaciones de los hombres son diversas e

infinitas en número y que una diversidad tan extensa de nombres no podría ser abrazada por el espíritu, sólo se necesitará decir una palabra, hombre, por ejemplo, para conocer así a todos los hombres. Igualmente existen innumerables nombres particulares, para el caballo; pero una palabra, caballo, designa a todos los caballos particulares. Una palabra, león o toro, comprende a todos los seres individuales de estas especies. Pero el poder del discurso, al comprender con diversísimas recreaciones, en una sola palabra, a los géneros infinitamente variables habría hecho muy poco si no los hubiera estrechado e incluído en una designación especial. De este modo, tanto los hombres como los animales salvajes y los caballos son llamados seres vivos. El nombre de bosquecillo reúne los diversos árboles y arbustos; el nombre piedra preciosa comprende a todas las piedras empleadas para el adorno. Puesto que el discurso puede ver de una ojeada los géneros dispersos, reuniéndolos en un nombre especial, tendrá que llegar a incluir con un nombre amplio e infinitamente comprensivo a todo lo que existe, es decir, tendrá que llegar a la palabra sustancia, fuera de la cual no hay nada y nada podría ser pensado" [206]. Heirikus de Auxerre designa expresamente al *genus* y a la *species* como grados diversos de una conexión del conjunto lingüístico.

En la cuestión del nominalismo de Roscelín las opiniones de los investigadores se separan. En cambio, hay un gran acuerdo en considerarlo como el pensador que por primera vez llevó la consideración nominalista a su mayor altura y consecuencia. Conocemos en lo esencial las concepciones de Roscelín por los escritos de su contrincante Abelardo y por los de Anselmo y Juan de Salisbury. Anselmo (*De incarnatione verbi*, c. 2) se refiere a "heréticos de la dialéctica que piensan que las sustancias universales sólo son soplos de la voz (*non nisi flatum vocis putant esse universales substantias*) . . . Pues quien no sepa que muchos hombres son, en el concepto (*in specie*) un solo hombre ¿cómo podrá querer concebir la más sublime y misteriosa naturaleza de que varias Personas, cada una de las cuales es un solo y perfecto Dios, sea un Dios único? Y cuando el espíritu está oscurecido hasta el punto de no poder distinguir entre el caballo y su color ¿cómo podría diferenciar entre un Dios y sus varias relaciones? (*inter unum Deum et plures relationes eius*). Por fin, quien sólo comprenda que el hombre es un individuo, jamás entenderá por hombre otra cosa que a la persona humana. Pues todo hombre indivisible es una persona. ¿Cómo entendería que el "Verbo" asumió a un hombre, no a una persona, es decir, a otra naturaleza y no a otra persona?" De acuerdo con esta exposición de San Anselmo, que, en primer término, alude a las consecuencias para el dogma, Roscelín habría considerado que el concepto es una mera palabra y negado que las cualidades, tales como los colores, existieran con independencia de su portador, por ej., el caballo, o que partes independientes del todo tuvieran existencia real. Esta concepción anselmiana ofrece, quizá, una imagen exacta de su contrincante —que él no cita— o quizá reconociendo estos conceptos universales les haya negado un correlato real; pero en cualquier caso Roscelín ha llegado, contrariando sus mismas intenciones, a una consecuencia peligrosa para el dogma de la Trinidad. Al no considerar a la pluralidad de individuos homogéneos o a la unidad genérica como una unidad real, sino nominal —por no haber entendido, para emplear las fórmulas de Anselmo, que muchos hombres son por su especie un solo hombre— no pudo ver el hecho de que varias Personas, cada una de las cuales es Dios, constituyan un solo y único Dios. Por eso concibió a las tres Personas divinas como tres cosas diferentes (*tres personae* =*tres res* = tres dioses; de aquí el nombre de triteísmo). Si las tres Personas constituyeran una sola cosa o una sustancia única se seguiría, pensaba él, que también Dios Padre y el Espíritu Santo habrían llegado a ser, junto con el Hijo, un hombre. Pero, según la doctrina eclesiástica antinominalista, defendida por Anselmo, la sustancia divina y única es una unidad real (*unus deus*) que existe en tres Personas (*in tribus personis*).

De un modo más extremo que Anselmo, próximo al realismo aristotélico-tomista, Guillermo de Champaux esgrimió su realismo contra Roscelín. Sostuvo que la diversidad sólo era posible para los accidentes y no para las esencias, que son las mismas en todos los individuos. Pero entonces, objetaba Abelardo, Platón y Sócrates tenían que estar en el mismo lugar, puesto que sus esencias eran las mismas. Por eso Guillermo habló más tarde de semejanza y no de igualdad entre las esencias, por ejemplo, de la *humanitas* en los *homines* singulares.

Abelardo mismo tomó, en su propia doctrina, una dirección intermediaria entre la de Roscelín y la de Guillermo de Champaux. Poco después del redescubrimiento de las *Glosulae super Porphyrium*, perdidas durante mucho tiempo, ha caído una nueva luz sobre el puesto de Abelardo en la cuestión de los universales [207]. En lo que ahora podemos ver, este discutido pensador de la temprana Edad Media, ha avanzado desde el nominalismo a una propia concepción, según la cual lo universal no representa una red ni una *vox*, sino un *sermo* (=*nomen*) [208]. Por su esencia la *vox* y el *sermo* son idénticos; pero difieren por su origen. La *vox* y la *res*, son, como la piedra de la estatua, creaciones

[206] Esta formulación recuerda a la conocida definición de Spinoza.

[207] B. GEYER, *Die Stellung Abälards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten* (Beiträge, Supplementband, 1913).

[208] Según el testimonio de Otto von Freising, Abelardo enseñaba la *sententia vocum seu nominum*. Pero, como Boecio, distinguía Abelardo entre *nomen* y *vox*, mediante el concepto de la *significatio*, es decir, de la referencia conceptual de la palabra a la cosa.

de la naturaleza. El *sermo*, como la forma de la estatua, depende de la invención humana y sirve para la enunciación de lo universal de lo múltiple —conforme a la definición aristotélica: *universale est quod natum praedicare a pluribus;* definición ésta que sólo rige para el *sermo*, no para la *vox*, y, menos, todavía, para la *res*. El *sermo* es, según su significado o significación (*significatio*) universal, la palabra genérica o específica: la *vox* es la palabra (individual) en cuanto voz pura y física. En esto reside la diferencia entre Abelardo y Roscelín (que no había destacado el doble sentido de la palabra *vox* [209]. No la palabra (*vox*), sino el sermo, es decir, la expresión de la palabra, puede ser compartido por cosas diferentes.

Abelardo sostiene que el cambio y la diversidad de las cosas singulares permiten aparecer regularmente al *sermo universal*. De otro modo, nuestro conocimiento no podría dominar la pluralidad. Lo universal se sustraería a cualquier significado objetivo, si las cosas no concordaran, en ciertas relaciones, entre sí. Todos los hombres, por diferentes que como cosas singulares puedan ser, participan de la humanidad, del *esse hominem*, del *status hominis*. Por cierto que este universal, por el que las múltiples cosas singulares se asemejan entre sí, no es una *res* o una *essentia;* pero tampoco es una mera nada, sino algo común a lo múltiple, que el intelecto proporciona mediante la abstracción como una *communis forma o status generalis vel specialis*. Por tanto, la posición de Abelardo es intermediaria entre el realismo, el nominalismo y el conceptualismo. No ve lo universal en la cosa (siempre individual) ni en las meras palabras o conceptos, sino en los conceptos a los que corresponde algo objetivo. Con tal concepción se encuentra ya en el umbral de teorías desarrolladas durante el apogeo de la escolástica.

Así como Abelardo buscó una vía intermediaria entre Roscelín y Guillermo de Champaux, A d e l a r d o d e B a t h trató de hallarla —en lo que concierne al conflicto de los universales— entre Platón y Aristóteles. Aristóteles tiene razón al enseñar la inmanencia del *genus* y de la *species* en la cosa singular; pero Platón también la tiene cuando afirma su trascendencia en el espíritu divino. Adelardo en su tratado *De eodem et diverso* [210], compuesto a comienzos del siglo XI, sostuvo la llamada teoría de la indiferencia —ya representada por Seudo Rabano —según la cual la misma cosa perceptible es individuo, *species* y *genus;* sólo según una diferente consideración (*respectus*) se presenta como *species* o *genus*: *si res consideres, eidem essentiae et generis et speciei et individui nomina imposita sunt, sed respectu diverso.*

[209] En Juan de Salisbury se encuentra esta descripción: "Uno de ellos se atiene a las palabras (*voces*) —tal concepción ha sido casi completamente oscurecida por Roscelín— el otro a los *sermones* y aplica sobre ellos todo lo que se ha escrito en cualquier parte acerca de los universales. De esta opinión es el peripatético palatino, maestro Abelardo."

[210] H. WILNER, *Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso (Beiträge*, Bd. IV).

Adelardo aclara que una misma esencia recibe los nombres de *genus*, *species* e *individuum*. Pero mientras que Seudo Rabano descendía desde el *genus* a la *species* y al *individuum*, Adelardo adopta el camino inverso y parte de las cosas singulares. "Cuando los filósofos quieren tratar de las cosas, en cuanto están sometidas a la percepción sensible y en cuanto son designadas por palabras singulares y son numéricamente diferentes, las llaman individuos; por ejemplo Sócrates, Platón y los restantes hombres. Pero a los mismos los llama *species*, al considerarlos desde un punto de vista superior, es decir, no según la diversidad sensible, sino en cuanto están designados por la palabra hombre. Y cuando se los designa con las palabras ser viviente, se los llama *genus*. Las palabras "ser viviente" designan en cada cosa (Sócrates, etc.) la sustancia que incluye en sí a la vitalidad y a la sensibilidad; la palabra hombre designa el mismo todo más la racionalidad y la mortalidad; la palabra Sócrates, en fin, añade a ese todo la diversidad numérica producida por los accidentes". De este modo, en la consideración diferente de una misma esencia se olvidan (*obliviscuntur*) ora los géneros, ora las especies, ora las formas individuales. En una consideración general los filósofos no piensan, por ejemplo, "que las *species* hayan desaparecido, sino que no dirigen la atención a su existencia (*inesse non attendunt*) y se satisfacen con lo que designa la palabra genérica". En contraste con Boecio, Adelardo no concibe a los géneros y a las especies como esencias incorpóreas existentes en las cosas sensibles, sino como la cosa sensible misma.

El hecho de que los *genera* y *species* no sean cosas sustancialmente existentes, es lo que enseñó también G i l b e r t o d e P o i t i e r s y su discípulo Otto de Freising. Gilberto diferencia dos significaciones de la palabra sustancia: el *ens subsistens*, es decir, la determinación individual que se halla en la cosa singular y la *subsistentia*, o sea, la esencia universal que existe en una pluralidad de cosas, las *formae nativae*, que tienen su ejemplar en el espíritu divino. La subsistencia se divide en genérica, específica e individual y el intelecto la alcanza, en su carácter de unidad espiritual, mediante la comparación y la abstracción (*abstractim*) de las cosas individuales: *Universalia intellectus ex particularibus colligit*. De este modo Gilberto preparó la solución del realismo moderado de nuestro problema, que en el siglo XIII alcanzó un prestigio cada vez mayor.

2. EL APOGEO DE LA ESCOLÁSTICA

En el siglo XIII ya no se puede hablar de un *conflicto* propiamente dicho de los universales. La cuestión fué decidida en favor del realismo moderado, tal como había sido formulado al término del siglo XII: la cosa singular es la verdadera sustancia y lo universal surge de la actividad subjetiva de nuestro espíritu.

Alberto Magno fué partidario de la diferenciación de un triple universal: *ante rem*, existe lo universal en el espíritu divino: *in re*, como unidad que domina, en cada género y especie, la multiplicidad de lo individual y *post rem*, finalmente, en el intelecto humano, que llega hasta lo universal por la vía de la abstracción, a partir de las cosas singulares.

Tomás de Aquino está de acuerdo con esta triple diferenciación de su maestro. Por eso dedicó paticular atención a la teoría platónica de las Ideas. Encuentra que el error fundamental de Platón está en el falso supuesto de que el pensar y el ser se tengan que corresponder plenamente, para que nuestro conocimiento conceptual pueda pretender validez objetiva. Ésta es la razón por la cual Platón ha hipostasiado lo universal, es decir, lo ha declarado "forma subsistente". En verdad, para que lo universal sea objeto de un conocimiento verdadero no precisa apoyarse sobre el supuesto de una identidad total entre el pensar y el ser. Basta con que nuestro conocimiento reciba, a su modo, las formas esenciales y universales de las cosas y que llegue así a una similitud con ellas. (Ver pág. 138.) Dios ha depositado en las cosas singulares aquellas formas universales y esenciales, de tal manera que rige el siguiente principio: *Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus.* Aunque este principio vale en relación con los objetos de nuestra experiencia encuentra, sin embargo, una integración metafísica por medio de esta determinación: con anterioridad a su inmersión en las cosas creadas los universales existen como idea y ejemplar en el espíritu de Dios, que es llamado por eso *Causa exemplaris* de todas las cosas creadas.

Finalmente, también Duns Escoto comparte con los dos grandes dominicanos, la convicción de que a lo universal le corresponde la señalada triple existencia. La antigua y extendida idea de que Escoto habría acatado un "realismo excesivo" ha sido mostrada como errónea por penetrantes investigaciones [211]. Pero expresamente Escoto se vuelve contra el nominalismo cuando rechaza la concepción de que los universales sean meras ficciones subjetivas (*universalia non sunt fictiones intellectus*). En verdad a lo universal le corresponde algo en cierto modo real: *universali aliquid extra correspondet a quo movetur intellectus ad causandum talem intentionem.* Si lo universal sólo existiera en nuestro espíritu, como concepto, la ciencia —que se construye sobre conceptos universales— perdería su objeto real y se rebajaría a ser una mera lógica. Pero, por otra parte, Escoto determina la relación entre lo universal y lo individual —como Tomás y Alberto— por la teoría del llamado principio de individuación, del que hablaremos más tarde.

211 P. MINGES, *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus*, 1908 (Beiträge, Bd. VII).

3. LA DECADENCIA DE LA ESCOLÁSTICA

Hasta el siglo XIV el nominalismo no volvió a encontrar adeptos. Uno de los primeros fué el dominicano y adversario de Santo Tomás, Durando de Saint Pourçain, que tildaban de "frivolidad" a la afirmación de que lo universal existe en las cosas. Sólo tiene existencia una cosa individual. Lo universal es un mero concepto (*conceptus*) [212] y se origina en la actividad del intelecto.

Al mismo resultado llegó el franciscano Pedro Aureoli. También él acentuó la circunstancia de que toda cosa es un individuo. En la naturaleza (*in existentia actuali*) sólo existe, como es palpable, un único hombre Sócrates. El concepto hombre o ser viviente es creado por el intelecto (*ratio hominis et animalis est fabricata per intellectum*). Toda cosa singular o es captada oscuramente —y entonces se origina el concepto (*conceptus*) [213] de *genus*— o claramente, originándose así el concepto de diferencia. De acuerdo con esto, el contraste entre el *genus* y la *differentia* se apoya en la oposición de una menor o mayor perfección de la impresión (*impressio*) que las cosas individuales ejercen sobre nuestro intelecto. Aureoli basó esta teoría en la distinción de la cosa en sí misma y su apariencia o su ser intencional (*esse in rerum natura y esse apparens=esse intentionale*). Aquélla es siempre individual; pero según su apariencia más o menos clara, es decir, según el grado de similitud (*similitudo*) con el intelecto, será determinada como *genus* o *species*. Luego, el conocimiento individual y concreto es mucho más valioso que el universal y abstracto. Sólo la experiencia nos ofrece tal conocimiento individual y por eso merece una creencia mucho mayor que la que proporcionan los argumentos racionales. La mejor garantía de la verdad es la concordancia con la percepción sensible.

212 Por eso se llaman *conceptualistas* a los representantes de esta concepción. En resumen se puede decir: el nominalismo radical sólo admite *voces* (*flatus vocis*), es decir, palabras universales; el moderado acepta universalidades propias del pensamiento, es decir, los conceptos universales o *conceptus*. Pero las dos clases de nominalismo niegan la existencia real de un universal.

213 R. DREILING, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischopfs Petrus Aureoli*, 1913 (Beiträge, Bd. XI).

Ya su mismo apodo, *venerabiles inceptor, nominalium princeps,* alude al hecho de que Guillermo de Occam era, entre sus partidarios, el "renovador" o incluso el fundador del nominalismo de su época. Como sus antecesores de los siglos XI y XII, también él bebió en la Lógica de Boecio. La peculiar significación que la dirección nominalista alcanzó en los siglos XIV y XV está ligada a su nombre. Llevaba con justicia su sobrenombre de *inceptor*. La tesis de Occam dice: "Lo universal no es algo real que tenga un ser subjetivo en el alma o fuera de ella; sólo tiene un ser objetivo en el alma (*esse objectivum in anima*) [214], es una ficción (*fiatum quoddam, fictio quaedam*) [215], un concepto formado mediante abstracción por el intelecto (*universalia non sunt nisi quaedam intentiones* [216] *vel conceptus formati per intellectum*). La admisión de una existencia real de los universales fuera del alma es superflua y contraviene al principio de economía: *nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate*. (De análogo modo Pedro Aureoli decía: *non est philosophicum pluralitatem rerum ponere sine causa.*) Occam distingue entre los conceptos universales, en cuanto son naturales (*universalia naturalia*) y las palabras (*voces*), en cuanto son universales convencionales. La palabra, que en sí misma es algo individual, llega a ser un universal por su calidad de signo (*terminus*) [217], de una multiplicidad de cosas y predicados de ellas (*universale per significationem et praedicationem*). Las palabras son signos arbitrarios; pero los conceptos universales son signos tan naturales como el quemar del fuego o el reír de la alegría. Cada signo supone (*supponit*) la cosa designada. Por tanto, los conceptos universales no serían signos algunos si no les correspondiera algo objetivo (*universale non est figmentum tale cui non correspondet aliquid consimile in esse subjectivo*). Pero lo que corresponde a los conceptos universales no es ninguna esencia universal, sino cierta concordancia entre los individuos. En este sentido, los universales son imágenes

214 Esta proposición de Occam es un ejemplo de que el "objeto" y el "sujeto" tienen, en la terminología medieval, una significación justamente opuesta a la actual.

215 Por esta razón se critica expresamente el nominalismo en la *Philosophie des Als ob*, de H. Vaihinger.

216 DE WULF (*Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, 1913) designa al conceptualismo de Occam como intencionalismo y no lo cuenta, por tanto, entre los "nominalistas", es decir, entre los partidarios de la concepción según la cual sólo existen "nombres" generales o palabras. El nominalismo extremo y riguroso, tal, por ejemplo, como el de Taine, no tuvo en la Edad Media representante alguno, ni siquiera en Roscelin. (Ver más atrás la formulación de Anselmo.) Esto es, exclusivamente, cuestión de definición. Pero, en todo caso, se oponían en la Edad Media, y ya en los siglos XI y XII, los *nominales* y los *reales;* aquéllos negaban y éstos reconocían la existencia real de lo universal. Tal diferencia era un criterio decisivo de división. Se prescindía de la distinción de un nominalismo riguroso y otro atemperado (según que se admitiera o negara la universalidad conceptual del pensamiento). Pero fué esta diferencia la que determinó el citado juicio de de Wulf.

217 De aquí deriva el hecho de que ya en el siglo XIV se designara a los nominalistas con el nombre de terministas (*terministae*).

(*imagines*) de las cosas individuales, a las cuales se vinculan por semejanza (*similitudo*). Puesto que sólo existen cosas singulares, la intuición, la *intuitus*, es la forma natural del conocimiento y únicamente por ella es posible el saber abstracto [218].

Entre los adeptos más influyentes de Occam se encuentran, en la Universidad de París del siglo XIV, personalidades tales como las de Juan Buridano, Alberto de Sajonia, Pedro de Ailly y Juan Gerson (que le concede cierto derecho al realismo) y, finalmente, en el siglo XV, Gabriel Biel, el canciller de Tubinga. A partir de él, algunos occamistas fueron designados como gabrielistas. A través de Biel, cuyo discípulo fué el monje agustiniano Satupitz, Lutero tomó contacto con la *secta occamica* [219]. La dirección occamista, impugnada por ser una *vía moderna*, fué prohibida, junto con la tomista y escotista, por un decreto de Luis IX; pero diez años más tarde volvió a ser tolerada. Los nominalistas y realistas lucharon por el dominio en las universidades como *modernis* y *antiqui* (interesante ejemplo para la relatividad de la palabra moderno). Algunas de ellas, como la de Viena y Erfurt fueron el asiento exclusivo de los *moderni;* otras, como las de Praga, Colonia, Leipzig y Greifswald constituyeron el baluarte más fuerte de los *antiqui*.

218 Cfr. L. KUGLER, *Der Begriff der Erkenntnis bei Ockham*, 1913.

219 Fr. KROPATSCHEK, *Ockham und Luther* (Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie, Bd. IV). H. GRISAR, *Luther*, Bd. I, 1911.

B. *EL PROBLEMA METAFÍSICO*

I. LA TEORÍA DE LA SUSTANCIA Y LA FORMA

La significación fundamental que el concepto de sustancia había tenido en la filosofía griega [220] perduró en la Edad Media. Sobre todo fué la teoría de las categorías de Aristóteles —proporcionada por Boecio— la que dirigió la atención hacia dicho concepto. En la temprana escolástica, por ejemplo, en Anselmo y Abelardo, se encuentra, en el sentido aristotélico, una doble concepción de la s u s t a n c i a. A veces se la define como la cosa singular, compuesta de materia y forma, y, otras veces, como la universalidad genérica o específica, propia de una pluralidad de cosas singulares. La Edad Media conservó esta doble significación. Pedro Lombardo, apartándose de las designaciones tradicionales, de un modo muy general, emplea la palabra ser como sinónimo de sustancia [221]. Según él, sólo sería insustancial una nada absoluta. Junto a esta amplia concepción del concepto de sustancia —por la que Lombardo se aproxima a Agustín— también entiende por ella, de acuerdo con la tradición dominante, a la cosa singular en cuanto es portadora de accidentes. También Tomás de Aquino entiende por s u s t a n c i a "una cosa a cuya naturaleza corresponde no estar en otra, mientras que el *accidens* es una cosa a cuya naturaleza pertenece estar en otra" [222]. La sustancia es algo que existe en sí misma y está en

220 Cfr. BRUNO BAUCH, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit*, 1910.
221 J. M. ESPENBERGER, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert* (Beiträge, Bd. III).
222 El interés por la interpretación filosófica del dogma de la transustanciación es lo que hizo que Tomás admitiera la existencia —mediante un acto de la omnipotencia divina— de accidentes insustanciales, es decir, absolutos: *accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto quod quidem virtute divina fieri potest. Speciebus remanentibus* (los accidentes en este sacramento permanecen sin sujeto (substancia) lo cual ciertamente puede ocurrir por virtud divina. Permaneciendo las especies), explicaba el Concilio tridentino, se cumple la trasformación esencial del pan y del vino.

la base de los accidentes: *substantia est id quod est in se et substat accidentibus*. Las cualidades contingentes y mudables se adhieren a la esencia, que permanece inalterable en el cambio [223].

De la sustancia se diferencia el c o n c e p t o d e n a t u r a l e z a, cuya multivocidad le hizo decir a Gilberto Porretano: *philosophi et ethici et theologici usu plurimo ponunt hoc nomen*. Alano —que en este punto no sobrepasa, objetivamente, a Tomás— cita diez significados diferentes de la palabra. Para ello alude, en parte, a Boecio, que en su escrito *Contra Eutychen et Nestorium* entendía por naturaleza, en amplio sentido, a todo ser cognoscible: *natura est quidquid quoque modo intelligi potest*. En sentido estricto, la naturaleza sólo se refiere a la sustancia, en cuanto es activa o pasiva: *natura est quidquid agere vel pati potest*. En el caso especial de las sustancias corporales, significa el movimiento que se realiza por sí y desde sí mismo: *natura est principium motus per se et non per accidens*. Esta palabra recibió una cuarta acepción cuando significó la diferencia sustancial y específica que añade la *species* al *genus*: *natura est rem informans specifica differentia*. Las restantes significaciones entienden por naturaleza a la esencia de la cosa o a una facultad innata y también —si se trata de la filosofía de la naturaleza— al principio inmanente de la generación, es decir, a una especial fuerza natural. En la ética significa el instinto de la razón, el *naturalis instinctus rationis*, que se opone a la ley moral.

La metafísica escolástica considera que a la naturaleza le sigue la actividad. E inversamente: la naturaleza de la sustancia activa permite inferir la de la otra. *Operari sequitur esse* [224].

Una de las más importantes aplicaciones de este principio estuvo en la psicología metafísica de la Edad Media. Fundamentó la concepción del alma entendida como principio inmanente de las manifestaciones del ser vivo y, especialmente el alma del hombre, fué entendida como sustancia incorpórea. Trátase aquí de un patrimonio metafísico-psicológico común a toda la escolástica, que fué completamente extraña a una "psicología sin alma" [225]. También las fundamentaciones, tanto como las mismas teorías del alma, se mueven en la órbita de las ideas aristotélicas. En la primera mitad del siglo XIII, el profesor de París y ulterior obispo G u i l l e r m o d e A u v e r g n e, fué una excepción. De acuerdo con la psicología tradicional separó con precisión las facultades sensibles y espirituales del conocimiento [226] Aquéllas están ligadas a un órgano del cuerpo; éstas son activas sin el

223 L. BAUR, *Die methodische Behandlung des Substanzproblems bei Thomas von Aquino und Kant* (Theol. Quartalschr., Bad. 1905).
224 Schopenhauer considera frecuentemente a este axioma escolástico y, en particular, lo desvaloriza en su obra sobre la libertad de la voluntad.
225 A. SCHNEIDER, *Beiträge zur Psychologie Alberts des Grossen* (Beiträge, Bd. VI).
226 M. BAUMGARTNER, *Die Erkenntislehre des Wilhelm von Auvergne* (Beiträge, Bd. II).

concurso de lo corporal. Pero Guillermo —y en esto se diferencia de sus antecesores y sucesores— no se sirvió de los argumentos aristotélicos, a pesar de conocerlos, para probar la sustancialidad del alma. Como más tarde lo harían Pedro d'Ailly y Descartes, acudió a la percepción interna, a los hechos inmediatamente evidentes de la conciencia. No es posible dudar de la efectividad de la facultad de conocimiento. Pero lo que ella conoce tiene que existir. Y, por cierto, su existencia tiene que ser sustancial, sin la cual no habría *accidens* alguno. La conclusión es tan necesaria que ningún hombre podría dudar de su alma. Es una *cognitio tam clara ut nihil certius te cognoscere, nihil clarius te videre quam ipsam animam necesse habeas confiteri . . . Nullus homo permittitur ignorare animam suam.* Muchos pueden creer que el concepto absolutamente no sensible del alma es difícil; pero su existencia, incorporeidad, indivisibilidad y simplicidad son innegables. La incorporeidad se desprende —este pensamiento se retrotrae a Avicena— de la posibilidad, propia del hombre, de conocer su existencia y sus actos de conocimiento sin auxilio de los sentidos, mientras que no podría conocer de este modo a su cuerpo. La indivisibilidad del alma resulta del testimonio de la autoconciencia que, en el conocimiento, afecta al alma entera. Además, porque el conocimiento conceptual, que se realiza en un solo instante, únicamente puede surgir de un acto indivisible. Finalmente, la absoluta simplicidad del alma se desprende de la unidad de la conciencia, del hecho de que referimos los actos del pensar, del sentir y del querer a uno y el mismo yo: *absque nulla dubitatione constantissime asserit* (*sc. anima humana*) *apud semetipsam et in se ipsa: Ego sum quae intelligo, quae scio, quae cognosco, quae volo, quae appeto, quae desidero . . . Ego, inquam, una et indivisa manens per omnia haec.*

De un modo diferente al de Guillermo de Auvergne, pero con el mismo resultado, transcurre la fundamentación en pensadores que sostienen la tesis de la sustancialidad del alma mediante el principio aristotélico que dice *operari sequitur esse*. De este principio, que incluye un momento causal, desprende T o m á s d e A q u i n o la existencia de alma suprasensible, así como en la demostración de la existencia de Dios deduce, mediante la causalidad, la existencia de un fundamento necesario y suprasensible del mundo, partiendo de lo contingente. Tomás, con su conductor griego, considera que el alma humana es incorpórea e inmaterial, debido a que las actividades del pensar suprasensible —que se sirve, ciertamente, de *phantasmata* intuitivos, pero que no se agota en ellos— no pueden ser entendidas casualmente como operaciones de la materia sensible. De la nada, nada llega a ser; en lo corporal no se puede originar lo incorpóreo [227].

[227] *Ex operatione animae humanae modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia trascendentem, esse suum supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; in quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere manifestum est, quod complimentum suae speciei esse non potest absque corporis unione.* De anima a. 9. (Por la operación del alma humana se puede conocer el modo de ser de ésta. Pues en cuanto tiene una operación que trasciende las cosas materiales, su ser está elevado por sobre el cuerpo, y no depende de éste; y en cuanto es capaz por naturaleza de adquirir de lo material un conocimiento inmaterial, es evidente que la perfección de su especie no puede realizarse prescindiendo de su unión con el cuerpo.) Algunas actividades son comunes al cuerpo y al alma, es decir (con palabras modernas) actos psicofísicos: *Sunt aliquae operationes communes animae et corpori ut timere, irasci et sentire et hujusmodi.* C. Gent. III, 57. Hay algunas operaciones comunes al alma y al cuerpo, como temer, airarse, sentir, y cosas parecidas.)

Además de la sustancialidad y la inmaterialidad del alma racional, la cuestión de su personalidad fué otro aspecto de la psicología medieval. Ya el dogma de la Personalidad divina, de las "tres Personas" en una divinidad única, suscitó un vivísimo interés por el c o n c e p t o d e p e r s o n a . Junto a las consideraciones agustinianas, sirvió de modelo la definición de B o e c i o , que objetivamente se apoya en las primeras. Los escolásticos, hasta hoy, acuden con predilección a ella: persona es la sustancia indivisa de una naturaleza racional, *persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia.* (En Remigio de Auxerre, Papias y Alano de Insulis, entre otros, se encuentra una extraña derivación etimológica: *persona = res per se una.* Lo propio de la persona es una existencia por completo autónoma, separada de toda otra cosa.) Casi coincidiendo textualmente con Boecio, Tomás la define así: *Omne individuum rationalis naturae dicitur persona.* La personalidad es, según esto, la autonomía y el interior aislamiento con que un ser racional realiza sus actos. Ahora bien, ¿el alma humana es, a su vez, una persona? La pregunta es contestada afirmativamente por algunos, como, por ejemplo, Hugo de San Víctor. Otros, como Alano, Gilberto y Tomás, la responden negativamente. La razón es que, a pesar de su sustancialidad y racionalidad, por ser una mera parte del hombre, la personalidad no le corresponde al alma. Sólo el hombre entendido como totalidad es persona [228].

El hecho de que la naturaleza humana se componga de c u e r p o y a l m a constituye el punto cardinal de la antropología metafísica de la Edad Media. El cuerpo y el alma —según Tomás, que en cierto modo es el representante principal de esta teoría— están tan ligados en el hombre que llegan a constituir una unidad. Esta unidad es natural (*unio naturalis*). El alma del hombre tiene el destino natural de ser la

[228] Esta definición y reconocimiento metafísico-abstracto de la "persona" no coincide, en modo alguno, con el concepto moderno de "personalidad". El análisis filosófico y la valoración estético-ética de la personalidad, entendida como una originaria singularidad de estructura propia, dotada de contenido y capaz de desarrollo, es decir, entendida como la plenitud de la vida espiritual del individuo —lo cual permite separar la "personalidad" de la muchedumbre numérica— no se halla en el ámbito visual y en el dominio de investigación de la "Escolástica impersonal". C. BAEUMKER, *Kultur der Gegenwart,* 1, 5.

forma sustancial del cuerpo humano, es decir, de organizar la materia por medio de la determinada forma del cuerpo del hombre [229]. Con esto se opone Tomás al modo de pensar representado, entre otros, por Alano, que considera al cuerpo y al alma como dos sustancias completas e independientes. No obstante esta concepción, Alano considera al cuerpo y al alma como estrechamente relacionados. Los designaba *coniuges* y a su vinculación —que se había realizado por el *consensus* de la naturaleza y cuya voluntad la podía volver a disolver— la llamaba matrimonial (*connubium*). Al fundamentar Tomás la relación natural entre el cuerpo y el alma en principios aristotélicos, se tuvo que oponer a la teoría platónico-agustiniana, según la cual el alma tiene con el cuerpo la misma relación que existe entre el artista y su instrumento. El alma reside transitoriamente, en el cuerpo, que es su "carcelero" [230].

[229] *Non (enim) corpus et anima sunt duo substantiae actu existentes, sed ex duobus fit una substantia actu existens: corpus enim hominis non est idem actu praesente anima et absente; sed anima facit ipsum actu esse.* Contra Gentiles, II, 69. (Pues el cuerpo y el alma no son dos substancias existentes en acto, sino que de los dos se hace una sola substancia existente en acto; pues el cuerpo del hombre no es lo mismo en acto cuando el alma está presente, que cuando está ausente; sino que el alma hace que él (el cuerpo) esté en acto.) Esta proposición revela, al mismo tiempo, la diversidad del dualismo tomista y cartesiano. La concepción aristotélico-tomista del alma, entendida como "forma sustancial" e inmaterial del cuerpo, fué elevada a dogma por el concilio de Viena (1311) contra Pedro Olivi: *Doctrinam omnen seu positionem temere vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectualis vere et per humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam hoc sacro approbante Concilio reprobamus: definientes ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus additus ne subibtrent quod, quisquis deinceps asserere defendere seu tenere pertinaciter praesumerit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter tamquam haereticus sit censendus. Anc. gen. XV. Viennense.* (Toda doctrina o posición que temerariamente pone en duda el hecho de que la substancia del alma racional o intelectual sea, verdaderamente y de por sí, forma del cuerpo humano, la reprobamos, con la aprobación de este Sagrado Concilio, como errónea y enemiga de la verdad católica: y dejamos establecido, a fin de que la verdad de la fe pura sea conocida por todos, y se cierre el camino para que no puedan deslizarse un conjunto de errores, que: cualquiera que pretenda luego afirmar, defender o sostener porfiadamente que el alma racional o intelectiva no es forma del cuerpo humano, sea considerado como herético.) B. HANSEN, *Das Konzil von Vienne über die Seele* (Zeischrift für kathol. Theol., 1908).

[230] *Si homo secundum Platonis sententiam non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intellegitur solum de anima intellectiva aut de animabus tribus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur, quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria; sunt enim tres animae vel saltem duae. Si hoc autem intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequeretur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali, nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente: quae cum sint inconvenientia, impossibile est tres aimas substantia differentes esse in nobis, intellectivam, sensitivam et nutritivam.* Contra Gentiles, II, 57. (Si el hombre, según el parecer de Platón, no es algo compuesto de alma y cuerpo, sino que es un alma que usa de un cuerpo, o bien esto se entiende solamente del alma intelectual o de las tres almas, si es que hay tres, o bien de dos de ellas. Si (se entiende) de las tres o de dos, la consecuencia es que el hombre no es uno, sino que es dos o tres; pues hay tres almas o, por lo menos, dos. Pero si esto se entiende solamente del alma intelectual, de modo que se entienda, por ejemplo, que el alma sensitiva es forma del cuerpo y que el alma intelectual que usa de un cuerpo animado y dotado de sentidos es el hombre, se derivarían de ello consecuencias incongruentes, a saber, que el hombre no es un animal, sino que usa de un animal; y que el hombre no siente, sino que usa de algo que siente: como estas cosas son incongruentes, es imposible que haya en nosotros tres almas diferentes en substancia, a saber, la intelectual, la sensitiva y la nutritiva.)

Con particular celo el Aquinate defendió la tesis que sostiene la pertenencia de la parte intelectiva del alma al alma individual. Combatió la doctrina averroísta, propagada en Occidente por Siger de Brabante, que sostenía la unidad del intelecto en todos los hombres. Semejante unidad tendría por consecuencia, consideraba él, la igualdad de pensamiento en todos los hombres, lo cual contradice a la experiencia.

La teoría tomista relativa a la unidad de la forma sustancial del hombre provocó una fuerte resistencia entre los franciscanos. John Peckham fué el primero en discutirla y en atacar al aristotelismo "moderno". El franciscano Guillermo de Lamare escribió un *Correctoriun corruptorii fratris Thomae*.

Otro punto en discusión se refería a la teoría de la individuación. Se ligaba estrechamente a los dos conceptos de m a t e r i a y f o r m a, que eran el fundamento de la metafísica escolástica, tanto de la arábiga y judía como de la cristiana. Ambos conceptos proporcionaban la clave para comprender todos los procesos, los de la tierra y los del cielo, los corporales y los espirituales. En la teoría de la causalidad condujeron a la diferenciación de cuatro causas (*causa materialis, formalis, efficiens, finali*) y sirvieron para aclarar el ser y el devenir [231]. Pero las dificultades, que ya estaban en la teoría aristotélica de la materia, no desaparecieron. El concepto es fluctuante. Tan pronto significa que todo ser está compuesto de materia y forma, como se exige una informe materia última o —lo que es lo mismo— primera. Pero por ser informe —de acuerdo con el axioma general, según el cual todo ser se compone de materia y forma— no puede justificar de modo alguno su existencia.

Agustín, como se sabe —que se esforzaba vanamente por lograr una representación de la materia originaria, de un algo desprovisto de cualidad—, la caracteriza, en sus *Confesiones*, como una *prope nihil*. En la escolástica encontramos la diferenciación entre una *materia informis o primordialis* que puede, como el agua, ser configurada de modos diversos, y una *materia formata*, es decir, la cosa singular ya configurada, que constituye la base de nuevas modificaciones. Esta distin-

[231] A. LANG, *Das Kausalproblem*, I. Bd., 1904. Th. STEINBÜCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino* (Beiträge, Bd. XI).

ción se encuentra, por ejemplo, en Guillermo Porretano y Alano de Insulis; otros pensadores, en cambio —pertenecientes al apogeo de la escolástica—, diferencian una *materia prima* de la *materia secunda.* Por la primera entienden el sustrato general que está en la base de todos los cuerpos y por la última, una materia ya configurada, capaz de recibir nuevas formas.

Los motivos para el establecimiento de esta diferencia, además de la filosofía aristotélica, se encuentran en el relato bíblico de la creación y en el *Timeo* de Platón, conocido en la Edad Media por la traducción de Calcidio. En el Génesis se nos dice que el aspecto que presentaba la tierra, antes de que se hubiera introducido el "espíritu de Dios", que es el espíritu ordenador, era el de algo "desierto y vacío", es decir, inconfigurado o caótico, para usar el lenguaje de los griegos. El Nus de Anaxágoras ofrecería un paralelo de lo dicho aquí. Ni la Antigüedad [232] ni la Edad Media llegaron a un acuerdo en la interpretación de la *hyle* del Timeo. Algunos, con Gilberto Porretano, consideraron que la materia platónica era algo totalmente informe; otros, como Bernardo de Chartres y Alano, la concibieron como algo cualitativamente determinado que aspiraba a las formas superiores.

El concepto medieval de f o r m a s es tan diverso, o, quizá, más diverso todavía que el anterior. También en él hay elementos platónicos y aristotélicos. Las Ideas de Platón —ya identificadas por Filón, y en la época cristiana por Agustín, Calcidio y Boecio, con los pensamientos de Dios— se presentaban como los modelos de las cosas visibles, separados de ellas. Su íntima esencia debía fundamentarse, en sentido aristotélico, en las formas captadas por el concepto. Las f o r m a s se dividen, según su operación, en s u s t a n c i a l e s y a c c i d e n t a l e s. (Gilberto, Alano). Aquéllas constituyen el ser propiamente dicho; éstas añaden algún carácter individual. Mientras que en la escolástica superior y aristotélica la forma será concebida como un principio en sí mismo unitario del ser, para la temprana escolástica, por influencia de Boecio, es un complejo metafísico análogo a las múltiples cualidades que el análisis lógico encuentra en una cosa. Pero lo común entre la temprana escolástica y su apogeo está en la admisión con una relación matrimonial (*connubium*) y con un beso (*osculum*). Habla de una *forma materiae innata* y de la *connexio substantialis proprietatis ad suum subjectum.*

Pero tan pronto como con ayuda de los dos conceptos de materia y forma, en sí mismos no discutidos, se trató de solucionar el problema de la i n d i v i d u a c i ó n, se hicieron visibles los contrastes. Trátase de la cuestión de saber de dónde toma la cosa singular su determinación singular. Tomás considera que la *materia signata vel individualis*, es decir, la materia concreta, es el *principium individuationis* [233]. Escoto, en cambio, afirma que el principio que hace de la *quidditas* una *haecceitas*, de la esencia universal una cosa individual, es la forma. Un ser viviente llega a ser hombre cuando a la vitalidad en general se le añade la diferencia específica de la humanidad (*humanitas*); partiendo del hombre, a su vez, se llega al hombre singular y determinado, por ejemplo, Sócrates, cuando a las dos formas generales se le añade la forma socrática. Este distanciamiento entre Tomás y Escoto adquiere relieve en la teoría relativa a los ángeles. Según la doctrina del principio de individuación de Escoto, también lo incorporal tiene una determinación individual; por tanto pueden haber muchos ángeles de la misma especie. Santo Tomás, en cambio, apoyándose en su teoría del principio de individuación, llega a la conclusión de que cada ángel constituye, por sí mismo, una especie [234]. La cuestión de si los ángeles están compuestos de materia y forma fué muy discutida en la Edad Media y resuelta de diversos modos. Tampoco en este punto hubo acuerdo entre los escolásticos.

No se puede desconocer que la t e o r í a d e l a n a t u r a l e z a d e B u e n a v e n t u r a, referida a Boecio, y que fué un importante elemento de la tradición escolar franciscana, [235] se aparta de la tomista. Según ella, todas las cosas creadas y que existen de un modo independiente, es decir, como sustancias, sean cuerpos o espíritus, están compuestos de materia y forma. Tampoco el alma humana es pues una mera forma. También en ella es preciso distinguir una pura posibilidad de ser, o sea, una materia (espiritual) y una forma que la realiza:

[232] Véase Cl. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, 1890.

[233] M. GLOSSNER, *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas*, 1887. J. KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit*, 112, 640. *Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam quae sub certis dimensionibus consideratur.* STO. TOMÁS, De ente et essentia, c. 2. (El principio de individuación no es la materia entendida de cualquier modo, sino solamente la materia signada; y digo la materia signada, considerada bajo determinadas dimensiones.) Cl. BAEUMKER, *Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehren von Matierie und Form, Individuation und Universalität*, 1916.

[234] *Differentia quae ex forma procedit inducit diversitatem speciei, quae autem est ex materia inducit diversitatem secundum numerum. Substantiae autem separatae non habet omnino materiam neque quae sit pars earum neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur quod sint plures eiusdem speciel.* Contra Gentiles II, 93. (La diferencia que proviene de la forma induce una diversidad de especie, en tanto que la que proviene de la materia induce una diversidad según el número. Ahora bien, las substancias separadas no tienen, en absoluto, una materia que sea parte de ellas, ni a la que puedan unirse como formas. Por lo tanto es imposible que haya muchas de la misma especie.)

[235] K. WERNER, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholatischen Mittelalters*, 1874. L. SCHMÖLLER, *Die scholastische Lehre von Materie u. Form*, 1903. E, LUTZ, *Die Psychologie Bonaventuras* (Beiträge, Bd. VI). K. ZISCHE, *Die Naturlehre Bonaventuras* (Philos. Jahrb., Bd. XX-XXI)

anima rationalis cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet inter se fundamentum suae existentiae et principium materiale a quo habet existere et formale a quo habet esse. Expresamente Buenaventura previene contra una confusión del contraste real, que existe entre la materia y la forma, y la oposición simplemente lógica entre el *quo est* y el *quod est;* es decir, entre la existencia general y la consistencia, entre el *existere* y el *esse.*

En la teoría de Buenaventura la materia no tiene nada de común con la actual significación de la palabra. No se refiere, por ejemplo, a lo extenso, sino —en sentido aristotélico— a la pura posibilidad, indeterminada e incompleta que, en esencia, puede ser afirmada tanto de lo espiritual como de lo corporal. *Materia sonat omnino in imperfectionem.* Con esta definición, Buenaventura rechaza la concepción de sus contemporáneos, que sólo admitían la materia en el dominio de lo corporal. Al atenerse, por otra parte, al axioma aristotélico, según el cual toda cosa independiente consta de materia y forma, llega a admitir de un modo natural una materia de índole espiritual, propia de los ángeles y de las almas humanas [236]. Tanto la fe cristiana como las reflexiones psicológico-gnoseológicas le ofrecen, como un hecho, la sustancialidad del espíritu. La Biblia habla de ángeles y de almas independientes. Tal independencia se desprende, además, de la autonomía del conocimiento, que es un proceso suprasensible y separado de todo órgano corporal. Si la actividad del alma es separable del cuerpo, también tendrá que serlo el alma misma, que será, por tanto, una sus-

[236] Escoto, que defendió esta tradición de la escuela franciscana influida por Avicebrón, distingue una triple materia o tres diferentes fases de la materia única que reside en el fondo del ser creado: la *materia primo-prima,* la *materia secundo-prima* y la *materia tertio-prima* La primera es la pura materia por completo inconfigurada y que se le presenta a la actividad divina como sustrato. La segunda es una materia ya determinada por la forma sustancial que, como sustrato, está en la base de la generación y la corrupción y, a diferencia de la anterior, ya es accesible al influjo de seres creados, tales como los ángeles. La tercera materia es el sustrato de la actividad artificial del hombre. Así pues, la materia *primo-prima* es el uno necesario del que procede, en determinación, progresiva, la multiplicidad, tal como de la unidad procede el número: *illud omnino indeterminatum, scilicet materia, non potest esse in genere sugstantiae nisi unum, et ita procedunt res a Deo ut numeri ab unitate,* De rerum princ. Qu. 8, art. Escoto confiesa expresamente que apoya su cosmología metafísica no en Tomás de Aquino sino en Avicebrón: *ego autem ad positionem Avicebronis redeo et priman partem, sc. quod. in omnibus creatis per se subsistentibus, tam corporalibus quam spiritualibus, sit una materia, teneo.* De rerum princ. q. 8 art. 4. (Lo que es totalmente indeterminado, o sea la materia, no puede estar en el género de la sustancia a menos que sea una unidad, y así proceden las cosas de Dios como los números de la unidad. *De rerum princ.*: Pero yo vuelvo a la posición de Avicebrón y sostengo la primera parte, a saber, que en todas las cosas creadas por sí subsistentes, tanto corporales como espirituales, hay una sola materia.) Cfr. J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Salomon Jbn Gabirol* (*Avicebrón*) 1889, 62. Escoto reduce la necesidad metafísica —según la cual todo ser creado consiste de materia y forma— a la subordinación lógica de lo determinable a lo determinante.

tancia. Pues *operari sequitur esse.* Donde quiera que exista actividad, movimiento y variabilidad, tiene que haber algo en cierto modo indeterminado que aguarda su determinación; por tanto una posibilidad, es decir, m a t e r i a. Al principio de actividad corresponde un principio de pasividad. Si todo lo creado es cambiante o —lo que en el lenguaje de Aristóteles y de la escolástica es lo mismo— móvil, tiene que estar constituído, de acuerdo con la conclusión de Buenaventura, por materia y forma. Pero establece una importante diferencia: sólo los cuerpos terrestres experimentan cambios en su forma esencial. En los celestes únicamente se encuentra un cambio de lugar y en los espíritus variaciones tan sólo accidentales. El hecho de que el espíritu se componga de materia y forma resulta, finalmente, de la individualidad de las sustancias espirituales, que tanto pertenece a los ángeles como a las almas humanas. Según su esencia las personas son, como lo eran para Boecio, individualidades epirituales.

Pero en este caso ¿no sería justa la objeción de Anselmo, que establecía que todo lo compuesto es susceptible de descomposición y, por tanto, no inmortal? Buenaventura está de acuerdo con Tomás en la réplica: su concepto de materia no significa en modo alguno extensión, sino sólo sustrato universal. En cuanto al fundamento de la inmortalidad, que él tampoco niega, la deja a un lado. Por lo demás, considera que los ángeles y las almas humanas, en virtud de estar compuestas de materia y forma, no poseen el supremo grado de simplicidad, que sólo corresponde al ser divino.

La convicción de la indestructibilidad del alma —en estrechísima conexión con la de una concepción de la forma sustancial existente por sí misma— es por completo independiente del reconocimiento o del rechazo de una materia espiritual. Así pues, el problema de la i n m o r t a l i d a d personal está en la más estrecha relación con la teoría de la sustancia y de la forma. Tomás derivaba la indestructibilidad del alma humana de su misma naturaleza metafísica. El alma es incorpórea. Según esto no tiene partes y no puede ser dividida en elementos, como una cosa compuesta [237]. Contradice a la sabiduría de Dios que una cosa por naturaleza indestructible volviera a ser, en virtud de su omnipotencia, reducida a la nada. Tomás deriva la inmortalidad del alma, además, de sus necesidades. Las almas humanas tienen el anhelo natural y naturalmente necesario de una existencia eterna. Pero un anhelo natural, un ansia depositada por Dios en la naturaleza de la cosa, no puede dejar de ser apaciguada. *Naturale desiderium non potest esse inane.* Tal cosa significaría introducir en la creación una falta de sentido y finalidad. Lo cierto es que la sabiduría divina le ha dado

[237] *Cum anima sit forma per se subsistens expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se nec per accidens, S. Theol.* II. p. 75. (Puesto que el alma es una forma por sí subsistente, a la que no alcanza ninguna contrariedad, no es corruptible ni por sí ni por accidente.)

a cada cosa un destino que la cosa cumple. Pero el ansia y el destino de la naturaleza espiritual del hombre se refieren al conocimiento de la verdad absoluta y a la posesión de lo perfecto, que es lo único que ofrece la verdadera felicidad. En el imperfecto mundo terrenal el hombre no encuentra satisfacción duradera alguna. Los bienes finitos, por esencia, no satisfacen a su impulso de infinitud. Sólo puede ser logrado mediante la posesión de Dios. Contradice a la sabiduría y a la bondad divina admitir que el alma humana, indestructible por naturaleza, permanezca eternamente insatisfecha en su anhelo de felicidad.

Tales argumentos, que todavía actúan en la teología de nuestros días [238], se encuentran en un prolijo escrito de la Edad Media relativo a la inmortalidad. Me refiero al tratado de Dominico Gundissalino *De inmortalitate animae* [239], del siglo XII. Gundisalvi, como también se lo llama, es uno de aquellos doctos a cuya actividad en la traducción le debe el Occidente cristiano el conocimiento de los grandes filósofos árabes. Al parecer tomó sus argumentos sobre la inmortalidad del alma de fuentes arábigas. Está convencido de la posibilidad y necesidad de las pruebas filosóficas de la inmortalidad del alma. Le parece que el más grave y peligroso de los errores es dudar de esta verdad. Pero los argumentos tradicionales necesitan ser integrados y profundizados. Tal es lo que Gundisalvi se propone por vez primera. En realidad, todas las pruebas se refieren a la justicia divina. Los buenos merecen, por su renuncia a los placeres terrenales, una recompensa en el Cielo. Esto es tanto más necesario, por cuanto en la tierra es frecuente que al virtuoso le vaya mal y al malo bien. Si en el más allá Dios no recompensara, dejaría de ser omnisciente, suprema bondad y omnipotente. No sería omnisciente si ignorara las obras de los buenos y de los malos; no sería suprema bondad si, conociéndolas, escatimara el merecido premio; no sería omnipotente si careciera del poder de distribuir esos premios. También la sabiduría divina exige una recompensa trascendente: sin ella los virtuosos no tendrían ventaja alguna sobre los malos y serían verdaderos necios si renunciaran a los placeres terrenales.

Dominico encuentra que las siguientes reflexiones metafísico-psicológicas tienen mayor fuerza demostrativa. La actividad del intelecto se cumple con independencia del cuerpo. Luego, el ser anímico, que está como fundamento de ella, tiene que ser capaz de existir sin el

[238] Tal es lo que muestra la obra de PH. KNEID, *Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, aus allgemeinen psychologischen Tatsachen neu geprüft*, 1903.

[239] Una relaboración de esta obra, con el mismo título, proviene de Guillermo de Auvergne (siglo XIII). G. BÜLLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, herausgegeben und philosophiegesch. untersucht. Nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auverge) De immortalitate animae* (Beiträge, Bd. II).

cuerpo. Tal es lo que confirma el hecho experimental de que el intelecto de un anciano, cuyo cuerpo es ya caduco, sea particularmente sabio y prudente. El comportamiento del intelecto es inverso al de las cosas mortales, cuya capacidad de operación decrece con la ancianidad. Fenómenos tales como los de las enfermedades del espíritu sólo prueban cierta influencia del cuerpo sobre el intelecto. Tal es lo que acontece cuando, al recibir su material de los sentidos, se aparta de la peculiar actividad espiritual. Los cuerpos debilitados son, precisamente, los que ofrecen una favorable disposición para el supremo ejercicio espiritual: el éxtasis, que supone un desprendimiento del alma del cuerpo. ¡Cuánto más grande será la actividad espiritual cuando, después de la muerte, se separe totalmente del cuerpo! He aquí el origen de muchos presentimientos y profecías que tiene el hombre antes de morir.

Dominico funda la teoría de la forma en un segundo grupo de demostraciones, que toma del axioma arábigo aristotélico: "Toda sustancia, cuya forma no sea destructible, es, ella misma, indestructible". Ahora bien, puesto que el intelecto carece por esencia de materia, es inmortal. Sólo son destructibles las formas materiales, porque su variación depende del contacto espacial y del movimiento. Es menester que el intelecto no tenga forma corporal alguna, puesto que si no fuera así, no podría recibir la totalidad de las formas materiales. La inteligencia es análoga al ojo, que tiene que carecer de color propio en el lugar en que recibe las imágenes de todos los colores.

Dominico refiere su tercera serie de argumentaciones al hecho de que en la naturaleza nada acontece sin finalidad. Y carecería de fin cualquier movimiento que no condujera a su meta. Ahora bien, el movimiento natural del alma se encamina a una felicidad que vanamente se busca en el placer del más acá. La felicidad trascendente tiene que ser eterna, puesto que una felicidad cuyo placer está constantemente amenazado no es verdadera. Por naturaleza, el alma aspira a lo eterno. Cuanto más se ocupa de la eternidad, tanto más intensivamente se dirigirá al espíritu y su felicidad dependerá de la capacidad de obrar. Y precisamente en esta capacidad de operaciones espirituales reside el argumento de su incorporeidad. Todos los órganos sensibles soportan un determinado grado de actividad, que no pueden sobrepasar sin destruirse. El ojo que se enfrenta a la mayor claridad posible, se ciega. Para el intelecto, en cambio, no existen semejantes límites. En lo que respecta a las influencias que recibe de los excitantes y objetos espirituales, el intelecto tiene la capacidad de una actividad ilimitada, lo cual prueba su inmortalidad. Sólo en la fuente de la vida (*fons vitae*), que es eterna y extendida jerárquicamente en el todo, el alma encuentra su plenitud natural.

La convicción acerca de la eterna perduración del alma humana y de su demostración filosófica está fuera de duda en todos los escolásticos.

El problema del nacimiento del alma humana, en cambio, fué debatido y discutido. Desde los días de San Agustín, que había vacilado entre optar por una u otra solución, dos concepciones lucharon por el predominio. Una, el traducianismo, pensaba que también la parte espiritual de la naturaleza humana nacía por vía de generación (Tertuliano, Rufino): la otra, el creacionismo, creía en la necesidad de admitir un acto inmediato de creación divina. A fines del siglo X la lucha entre las dos teorías estaba tan lejos de haber sido resuelta que Odo de Cambrai (muerto en 1113) consideraba que las razones propuestas por los traducianistas no eran "totalmente despreciables" (*non omnino spernendae rationes*). Una luz enciende otras muchas luces sin modificarse o disminuir. Los traducianistas, llamados también generacionistas, aclaran su teoría con esta imagen, que además fué empleada por otros, por ejemplo, por San Buenaventura. Pero gradualmente la concepción creacionista —que ya había sido defendida por los grandes padres de la Iglesia Ilario, Ambrosio y, principalmente, Jerónimo; que había sido aceptada después por el papa León el Grande, por Beda y Bernardo de Clairvaux y que fuera enaltecida por Alano en su poema anticlaudiano —obtuvo la victoria. Se trataba de una concepción a la que la psicología aristotélica procuraba cierto fundamento teórico con la fórmula, en verdad muy indeterminada, de que el Nus, el alma racional, "entra, por ser algo divino, por la puerta" (*thyrathen*); es decir, entra en el cuerpo humano "desde fuera". Agustín encontraba que la dificultad principal del creacionismo estaba en el pecado original y no podía decidir la cuestión de un modo apodíctico. Pero, para la escolástica, el creacionismo era una doctrina demostrable y demostrada, que se podía conciliar con el dogma del pecado de origen más de lo que el traducianismo lo hacía con la espiritualidad e inmortalidad del alma. Ya Benedicto XII había exigido a los obispos armenios, que deseaban reunirse nuevamente con la Iglesia, el abandono del error, según el cual "del modo como el cuerpo del hombre es engendrado por el cuerpo, también el alma se engendra por el alma, mediante una propagación espiritual semejante a la de una luz que genera otra luz".

Tomás de Aquino debe ser considerado como uno de los que más prolijamente se han ocupado del problema. Es partidario incondicional del creacionismo. No admite la concepción de la preexistencia, propia de Orígenes, y que es en extremo platónica, según la cual, las almas creadas por Dios ya existían antes de vincularse con el cuerpo. La culminación de los argumentos tomistas está en la siguiente reflexión: el alma racional del hombre es una forma existente por sí misma, una *forma subsistens*. Como tal sólo puede nacer por dos vías: o desde una "materia", corporal o espiritual, ya subsistente, o desde la nada. El primer miembro de la alternativa encierra una imposibilidad:

el alma, por ser algo espiritual no puede nacer del cuerpo [240]. Pero tampoco de otro espíritu, pues las cosas inmateriales carecen, por naturaleza, de materia, y, por ello no están sometidas a ningún cambio esencial. Para los seres espirituales sólo resta la posibilidad de un nacimiento por creación, de un *fieri per creationes*. Pero el modo de nacer depende del modo de ser: *alicui competit fieri sicut ei competit esse*. El alma tiene un ser por sí, independiente del cuerpo, y su capacidad de operación sobrepasa a todos los actos corporales: *anima rationalis* (*intellectiva*) *excedit totum posse materiae, cum habet aliquam operationem absque materia* [241]. Luego, el alma racional tiene un nacimiento por sí, un *fieri per se;* por tanto no puede ser "educida", como las formas corporales,

[240] *Omnis forma quae educitur in esse per materiae transmutationem, est forma educta de potentia materiae: hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiae; iam enim supra ostensum est, quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiae, cum habet aliquam operationem absque materia, ut supra ostensum est. Non igitur anima intellectiva in esse educitur per transmutationem materiae et sic neque per actionem virtutis quae est in semine.* C. Gent. II, 86. (Toda forma que es llevada al ser por una trasmutación de la materia, es una forma extraída de la potencia de la materia; pues el que la materia se trasmute, consiste en que sea llevada de la potencia al acto. Pero el alma intelectual no puede ser extraída de la potencia de la materia; pues ya se ha mostrado más arriba que el alma intelectual excede todo el poder de la materia, cuando realiza alguna operación sin intervención de la materia, como se ha demostrado más arriba. Entonces, el alma intelectual no es llevada al ser por transmutación de la materia, y así, tampoco lo es por la acción de la virtualidad que hay en la semilla.) Tomás demuestra la creación del alma humana del siguiente modo: *Omne quod in esse producitur vel generatur per se, aut per accidens vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, cum non sit composita ex materia et forma, unt supra ostansum est, neque generatur per accidens: cum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem quae est ex virtute seminis, quod improbatum est. Cum ergo anima humana de novo esse incipiat* (*non enim est aeterna nec praeexistit corpori, ut supra ostensum est*) *relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra, quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.* Contra Gentiles, II, 87. (Todo lo que es llevado al ser, o bien se genera por sí mismo o por accidente, o bien es creado. Ahora bien, el alma humana no se genera por sí misma, puesto que no está compuesta de materia y forma, como más arriba se ha demostrado, ni se genera por accidente; pues, siendo la forma del cuerpo, sería engendrado por la generación del cuerpo que proviene de la virtualidad de la semilla, lo que no es exacto. Luego, como el alma humana comienza a existir desde su principio (porque no es eterna ni preexiste al cuerpo, como más arriba se ha explicado), sólo queda la posibilidad de que llegue al ser por medio de creación. Pero ya se ha demostrado más arriba, que sólo Dios puede crear. Entonces, sólo Él da el ser al alma humana.)

[241] *Habet anima esse subsistens in quantum esse suum non dependent a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum; et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis quod est esse hominis. Quaest. disp. de spirit.* creat. a. 2. (El alma tiene un ser subsistente, en cuanto su ser no depende de un cuerpo, como que está elevado por sobre la materia corporal; y sin embargo, el cuerpo tiene una comunidad con el ser de aquélla, de modo que así el ser del alma y del cuerpo sea una sola cosa, que es el ser del hombre.) Cfr. para este problema del dualismo J. M. VERWEYEN, *Naturphilosophie*, 2. Aufl. 1919.

de una materia: *anima rationalis de potentia materiae educi non potest.* Y puesto que el alma no nace como el cuerpo, tampoco perece con él.

También por su nacimiento, realizado por vía de creación inmediata, el alma del hombre —según la psicología escolástica— está en fundamental oposición con el a l m a sensible del a n i m a l, que en su actividad depende por completo de su vínculo con el cuerpo. Ésta es la razón por la cual nace y muere con él. *Per quas causas res nascitur, per easdem dissolvitur.* La muerte del animal consiste en la extinción y descomposición del principio vital; la muerte del hombre, en cambio, en la separación del alma (*subsistente*) y del cuerpo. Tal es lo que una frecuente definición popular viene diciendo desde Platón hasta hoy. El alma animal, que es un peculiar principio vital de los órganos vegetativos y de los sentidos inferiores, ocupaba un puesto central en la filosofía de la naturaleza de Aristóteles. La existencia de esa alma aparecía como una cuestión demostrada por "el filósofo". La circunstancia de que, en oposición con la mayor parte de los pensadores, el vulgo (*vulgus*) comenzara ya en el siglo XII a dudar del alma animal, está atestiguada por las *Quaestiones naturales* de A d e l a r d o d e B a t h. Él mismo no comparte esta duda; antes bien, conforme a la tradición, infiere un principio anímico a partir de las sensaciones y de los deseos sensibles.

Pero desde la temprana escolástica no faltaron concepciones diferentes. Hugo de San Víctor, Guillermo de San Thierry y otros no tenían por justificada a la usual conclusión. Consideraban que los llamados fenómenos anímicos de las plantas y de los animales eran, en realidad, procesos corporales. A l a n o d e I n s u l i s defendió esta concepción mecánica (dicho con expresión moderna) contra la secta de los cátaros, que partiendo de la incorporeidad del alma animal deducían su inmortalidad. La pregunta: *¿qua ratione aut vi conservabitur potius anima humana in corpore quam anima bruti?* ¿por qué el alma del hombre sería inmortal y mortal la del animal?, es llevada por Alano, mediante la negación de su supuesto, al punto más extremo. Con Gregorio Magno diferencia dos *spiritus* distintos, uno corporal (*spiritus physicus, animalis, naturalis*) que se halla como sustrato entre el fuego y el aire, y otro racional (*spiritus rationalis*), que posee inmortalidad. El hecho de que el *spiritus* corporal sea imperceptible, lejos de probar su incorporeidad es el signo de lo limitado de nuestra facultad de percepción.

La cuestión del principio de individuación, finalmente, se vincula muy estrechamente, aunque no se identifica, con la diferenciación entre l a e s e n c i a y l a e x i s t e n c i a [242]. También en este punto la escolástica sobrepasa a la filosofía griega. El sistema de Platón opuso la

[242] St. SCHINDELE, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik* (Münchener Habie-Schrift), 1900. Además, véase el artículo del mismo autor publicado en el Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 22.

Idea suprasensible, entendida como esencia necesaria, y el fenómeno sensible, concebido como un ente cambiante y perceptible. Aristóteles distinguía "el esto" (*to tode*) del "ser esto" (*to tode ti einai*); por ejemplo, diferenciaba al hombre, como esencia conceptual, del ser hombre. De acuerdo con sus dos conceptos fundamentales de materia y forma, en el libro XII de la *Metafísica* dice que Dios es la forma absoluta, en la que, en oposición a todas las restantes cosas, la esencia (*ousía*) y la realidad (*enérgeia*) son idénticas. No otra cosa significa la definición escolástica, según la cual Dios es el *actus purus* en el que coinciden la *essentia* y la *existentia* [243]. Por eso, sólo es necesaria la existencia de Dios (*ens necessarium*); la de las demás cosas es *contingent* ("contingente"), es decir, indiferente al ser y no ser. *Ens contingens potest esse vel non esse.*

Al lado de Aristóteles, los neoplatónicos constituyeron una importante fuente de estas consideraciones. P l o t i n o señalaba que en Dios —el "Ser mismo"— no existe, como en las cosas sensibles, una diferencia entre existencia y esencia, entre existencia y fundamento de la existencia. El hombre concreto y singular, en cambio, difiere del ser abstracto del hombre, del cual aquél participa. Él ha recibido el ser; Dios lo tiene en y por sí mismo. De manera semejante P o r f i r i o caracterizaba a lo sensible y material como algo "que no existe por sí mismo" y a lo divino como "el ente verdadero que es en y por sí mismo". Es simple e inmutable por esencia, en virtud de ser "la vida más pura que, mediante su propio poder, descansa absolutamente en sí mismo y no busca nada fuera de sí". P r o c l o, a quien se ha llamado el escolástico de los filósofos griegos, porque formuló las teorías platónicas y neoplatónicas de un modo escolar, ensayó exponer un desarrollo dialéctico a partir del ser originario y divino, que recuerda a las especulaciones de Hegel y Schelling. Como su antecesor, también él caracteriza a lo divino cual una esencia que existe por sí misma, incorpórea y eterna, como *ousia anhypostatos.* El escrito seudoaristotélico *Sobre la bondad pura*, conocido con el nombre de *Liber de causis*, fué familiar a la Edad Media por el compendio casi textual de la *Institutio theologica* (*stoicheiosis theologike*) de Proclo. Allí se encuentran importantes principios, tales como éste: Ninguna sustancia que existe por su esencia procede de otra cosa, sino que es impe-

[243] Cuando Schiller en la carta 11 sobre la educación estética, caracteriza al ser finito y al necesario con las siguientes palabras, describe el concepto aristotélico-escolástico del "*actus purus*": "La persona y el estado —el yo y sus determinaciones— que en el Ser necesario los pensamos como siendo una y la misma cosa, en el finito son dos. En la permanencia de la persona, el estado cambia; en el cambio del estado, la persona permanece. Pasamos del reposo a la actividad, del efecto a la indiferencia; pero, sin embargo, siempre somos nosotros, y lo que surge inmediatamente de nosotros, permanece. Sólo en el sujeto absoluto sus determinaciones son permanentes como la personalidad, porque es; por tanto, todo es en ella eterno, porque es eterna".

recedera, simple e indivisible. (*Omnis substantia stans per essentiam suam est non generata ex re alia. Omnis substantia stans per se ipsam est non cadens sub corruptione. Omnis substantia stans per essentiam suam est simplex, non divitur. Omnis substantia simplex est stans per se ipsam, scilicet per essentiam suam, nam ipsa est creata sine tempore et est in substantialitate sua superior substantiis temporabilus.*) La sustancia que existe por su propia esencia es la "causa primera" (*prima causa*) de todas las restantes cosas y, al mismo tiempo, "la bondad pura" (*bonitas pura*). Las mismas ideas se encuentran en la *Fuente de la vida*, del escolástico judío Salomón Ben Jehuda Ben Gebirol, obra conocida en la Edad Media con el nombre de *Fons vitae*. Antes se admitía que el autor de una *Refutación de la Institutio theologica de Proclo* era Nicolás de Methone (siglo XII); pero ahora se la atribuye a Prohopio de Gaza (siglo VI). En ella sólo se aplica el concepto de lo que se produce a sí mismo, de la *causa sui*, a Dios, y no a lo *Intelligible*, en sentido neoplatónico.

Seudo-Dionisio Areopagita (siglo V) revistió con ropaje cristiano a los filosofemas neoplatónicos y fué una de las más vastas fuentes para la teoría medieval relativa a la esencia y a la existencia. En escrito *Sobre los nombres divinos* se pregunta en qué medida se pueden aplicar a Dios expresiones tales como bondad, ser, vida, sabiduría. A Dios lo llama "supra-ente" (*Hyperousio*). De Él proviene todo ser; pero no se puede decir qué fué, será, ha sido, llegará a ser; ni siquiera es permitido decir que es. Pues de Él el Eterno, no sólo proviene todo lo que es, sino también el ser de lo que es.

Como el Seudo-Dionisio, también Agustín y Boecio diferencian el ente por sí mismo de los entes por participación. El "último romano", el intermediario entre la filosofía greco-romana y la temprana escolástica, propuso en el escrito *Sobre la bondad de las sustancias* (*Quomodo substantiae bonae sint*) el siguiente citadísimo axioma: *Diversum est esse et id quod est . . . Quod est, participare potest aliquo; sed ipsum esse nullum modo aliquo participat . . .* Particularmente significativa e influyente es la diferenciación boeciana entre un *quod est* y un *quo est*, que coincide, objetivamente, con la distinción entre esencia y existencia. Uno de los primeros escolásticos que la empleó fué Gilberto Porretano. La identificaba con la diferenciación de lo abstracto y de lo concreto en la sustancia. Platón, para citar un ejemplo, es un hombre por la forma universal de la humanidad (*humanitas*); pero es individual por la forma individual de la *platonitas*.

Finalmente, la escolástica tomó la distinción entre *essentia* y *existentia* de la filosofía árabe [244]. Algazel relata que la diferencia entre

[244] M. WITTMANN, *Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein der arabischen Philosophie* (Beiträge, Supplemenband, 1913).

el ser necesario y la apariencia posible ha hecho que los filósofos separen en una cosa cualquiera la esencia de la existencia. El entendimiento aprehende conceptualmente las esencias universales. Pero, para que sean reales, es menester que se les añada algo. Lo que es meramente posible tiene que ser real por una causa determinada; a la esencia se le tiene que agregar la existencia. El *esse*, pues, aparece como un *superadditum essentiae*. Dicho de otro modo, lo universal se tiene que individualizar o concretizar. De este modo se tiende a identificar la existencia con la individualidad. Alfarabi la realizó [245]. En la escuela teológica de Basra, el problema adquirió otra forma. Se discutía acerca de la posibilidad de que un no-ente existiera. Mientras que la escuela de Basra contestaba afirmativamente, la de Bagdad lo negaba. Por tanto, aquélla consideraba que la sustancia carente de ser era una verdadera sustancia. Esta cuestión no se refería a la composición de las cosas visibles, sino a su nacimiento. Afectaba a las ideas acerca de la creación. Los teólogos libre-pensadores, o mutacilitas, concebían la creación como el mero añadido de la existencia a la esencia real, producida por Dios. La rigorista dirección de Bagdad se aferraba a la concepción de una producción desde la nada.

Uno de los primeros escolásticos que discute prolijamente los conceptos de que hablamos y que concuerda ampliamente con Avicena, es Guillermo de Auvergne. Según él, el *esse* se refiere a la *essentia*, como el acto a la potencia. Sólo el ser del Creador es verdadero y propio. El *esse* de la criatura es un ser recibido, diferente de la esencia. Únicamente en Dios, el donante único del ser (*dator unicus et solus ipsius esse*), la "fuente primera" de todo ser, de la que fluye el ser creado (*fluit esse super esse causatum ab ipso sc. deo, primo fonte*) sólo en Dios, pues, el ser esencial, el *esse essentiale*, falta la composición de *esse* y *essentia*. También Alberto Magno designa a Dios con las expresiones de Fuente de todo ser (*fons omnis esse*) y Ser esencial. El *quod est* y el *esse* son idénticos en Él. Por eso, el concepto de Dios contiene su existencia.

En su primer escrito *De ente et essentia* Tomás de Aquino, refiriéndose a Avicena, encara el tema del ser y la esencia. En casi todas las demás obras volvió sobre el mismo objeto. Sus más frecuentes apelaciones son a Agustín, al Seudo-Dionisio y a Boecio. También él considera que Dios es el ser por sí, el *esse per se*, de que procede todo ser creado. Sólo en Él coinciden la esencia y la existencia. Su esencia es su ser: *quidditas suum esse*. Y, al revés; el ser de Dios corresponde a su esencia. Por eso es el puro ser, que está más allá de toda adición (*additio*). A las cosas creadas les pertenece, en cambio, un ser recibido, un *esse receptum* o *participatum*: *in deo idem est quid est et esse, ut dicit Boethius et Dionysius, et idem est an est et quid est, ut dicit*

[245] M. HORTEN, *Das Buch der Ringsteine Farabis* (Beiträge, Bd. V).

Avicenna. La palabra ser, por tanto, no puede ser dicha en el mismo sentido (*univoce*) de Dios y de las creaturas. El ser de lo creado o contingente reside en el compuesto de esencia y de existencia. Sólo por la voluntad creadora de Dios, la esencia, universal y posible, llega a ser real; únicamente por ella pasa de la *possibilitas* al *esse*, de la potencia al acto. Así como la forma constituye la realidad (*actus*) de la materia, así también el *esse* es la realidad de la *essentia*. Ambos conceptos se relacionan estrechamente.

La doctrina tomista, que acabamos de describir, no tuvo en la escolástica un reconocimiento general, aunque a ella se adhirieran también algunos franciscanos, tales como Alejandro de Hales y Buenaventura. Otros pensadores, por ejemplo, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaine, Duns Escoto y Ricardo de Middletown y, sobre todo, los nominalistas, la combatieron. Las *Disputaciones metafísicas* de Suárez clasifican a los pensadores post-tomistas desde el punto de vista del partido que hayan tomado en la cuestión relativa a la diferencia real o virtual (*distinctio rationis cum fundamento in re*), formal (modal) o meramente mental, entre la esencia y la existencia [246].

La *Ética* de Spinoza demuestra que la diferencia entre la *essentia* y la *existencia* tuvo importancia en la filosofía moderna [247]. Marsilio Ficino (muerto en 1499), el jefe de la Academia platónica de Florencia, inscribió en su *Theologia platonica*, las siguientes frases con las que cerramos este capítulo: *Alliud essentiam vocamus, alliud esse. Essentiam quidem dicimus rationem rei quam definitione comprehendimus, esse vero actum ipsius essentiae et quandam eius in rerum natura praesentiam. Essentiam itaque et esse naturalium rerum hoc inter se differunt, quod esse certo loco temporeque adstirngitur, essentia vero quantum in se est, ad omne tempus ferme omnenque locum aeque se habet* [248].

[246] F. ZIGON, *Zur Lehre des hl. Thomas von Wesenheir und Sein* (Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. Bd. XVIII-XIX). Cfr. también DENIFLE, *Abhandlung über Meister Eckharts lateinische Schriften* (Archiv. f. Lit.-u. Kirchengesch. d. Mittelalters. Bd. II, 486).

[247] *Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id sine quo res, et viceversa quod sine re, nec esse nec concipi potest. (pars II, Definitio II). Per causam sui intelligo id cuius essentiam involvit existentiam; sive id cujus natura non potest concipi nisi existens (Pars I, Definitio* I). *Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit (Definitio* VI). *Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quetenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.* (Digo que a la esencia de una cosa pertenece aquello que, si es dado, la cosa se da necesariamente y, si suprimido, necesariamente queda suprimida la cosa; o bien, aquello sin lo cual la cosa no puede existir ni concebirse, y viceversa, aquello que no puede existir ni concebirse sin la cosa. (Pars. II, Definitio II). Entiendo por causa de sí mismo aquello cuya esencia involucra la existencia: o sea aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente (Para I. Definitio I). Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, esto es una substancia que consta de atributos infinitos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (Definición VI). Entiendo por eternidad la existencia misma, en cuanto se la concibe como una consecuencia necesaria de la simple definición de la cosa eterna.)

II. LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Durante la Edad Media el problema de Dios estaba prácticamente resuelto por la revelación. El Antiguo y el Nuevo Testamento se basan en la fe en un Dios "creador del cielo y de la tierra" que en diferentes épocas se ha revelado a través de hombres elegidos. Los criterios de tal excepcional manifestación divina están en los milagros y en el cumplimiento de las profecías. Pero también se habla de una revelación indirecta o natural de Dios (*revelatio naturalis*): toda la creación visible, por ser una obra de Dios, está señalando su existencia.

Ya en la Biblia, este pensamiento constituye un motivo importantísimo para la justificación teórica de la fe en Dios. Lo invisible —escribía Pablo a los romanos— es manifiesto desde el comienzo de la creación: el ser invisible de Dios, su eterno poder, puede ser conocido a través de sus obras en el mundo, de tal modo que los paganos, que siguen desconociendo a Dios, no tienen disculpa alguna. (*Rom.* I, 19). El pensamiento de Pablo, expresado también en los *Hechos de los apóstoles* (14, 17) de que Dios "no ha dejado de atestiguarse" es frecuente en los Salmos: El cielo nos refiere el honor de Dios y el firmamento delata la obra de sus manos (19, 12). Señor, ¡cuántas y cuán grandes son tus obras! Has ordenado sabiamente todas las cosas y la tierra está colmada por tu bondad (104, 24). El Libro de la Sabiduría describe la necedad del idólatra, cuando insiste sobre lo siguiente: En la magnitud y belleza de la criatura se puede reconocer la imagen de su Creador (c. 13). Luego, la negación de Dios es un signo de miopía espiritual. Sólo el necio dice en su corazón: no hay Dios alguno (*Sal.* 14, 2). Numerosos pasajes del Antiguo Testamento aluden a la existencia de Jahvé, que no sólo está indicada por los fenómenos de la naturaleza, sino también por el curso histórico del pueblo elegido. Todas las victorias de Israel acontecen por el auxilio de la gracia divina; todas las derrotas suceden por un castigo de Dios, porque el pueblo se ha apartado de los mandamientos de su Señor supremo o como un medio de probar su fidelidad. En el Nuevo Tes-

[248] A una cosa llamamos "esencia", a otra cosa "ser". Llamamos "esencia" a la razón de la cosa que abarcamos con la definición; mientras que llamamos "ser" al acto de la misma esencia y a una cierta presencia de ésta en la naturaleza de las cosas. Así, la esencia y el ser de las cosas naturales difieren entre sí en esto: que el ser está restringido a lugar y tiempo determinados, mientras que la esencia, en cuanto es en sí misma, se mantiene igual en relación con cualquier tiempo y lugar.

tamento, Jesús recurre a los milagros como prueba de su divina misión. "Si no creéis en mis palabras, creed en mis obras". Mediante tales obras milagrosas los discípulos fortalecieron la fe en el Padre que está en el cielo y que Él anunciaba.

Por tanto, ya en la misma Biblia, la certeza inmediata y viva de la fe en Dios se relaciona con el intento de una fundamentación racional. Por cierto que lo que predomina es la anunciación de una fe nacida de la plenitud de la experiencia íntima. Por así decirlo, el piadoso lleva a Dios —en sentido bíblico— en su corazón. Puesto que lo "posee", sólo ocasionalmente y, ante todo, en la lucha contra la incredulidad pagana, siente la necesidad de defender mediante argumentos el Dios de la fe y su existencia. Esta situación varió cuando la reflexión teorética llegó al primer plano de la conciencia, hecho que ocurrió por razones internas y externas. Las razones internas se debieron a que el portador de la fe cristiana estaba familiarizado con la filosofía helénica y encontraba en la metafísica del problema de Dios un interés teórico. Las razones externas consistieron en la necesidad y forzosidad con que la apología conducía, por sí misma, al fundamento último del cristianismo, a la fe en Dios, en el sentido bíblico. Tales fueron los supuestos para el nacimiento, la significación central y el prolijo tratamiento del problema de Dios en la teología y la filosofía cristiana de la religión. En ambas, la historia de las pruebas de la existencia de Dios, tiene un lugar destacado. Iniciado en la patrística, sobre todo por Agustín [249], el tema de las pruebas de la existencia de Dios, desde Anselmo al presente, ha ocupado vivamente al pensamiento escolástico.

La temprana escolástica no siente todavía necesidad alguna por demostrar sistemáticamente la existencia de Dios. Le bastaba una repetición de ideas y expresiones de Cicerón y Boecio, de Agustín y Gregorio Magno; parafraseaba pasajes de la Biblia en que se expresaba la convicción de la existencia de Dios. Es sintomática, por ejemplo, esta descripción que se encuentra en Isidoro de Sevilla, y que se apoya en la conocida proposición, antes mencionada, del Libro de la sabiduría. "Así como el elogio de la obra de arte recae en el artista, así también el creador de las cosas es alabado por su creación, y de la cualidad de su obra se infiere su sublimidad. Desde la belleza de la creación limitada, Dios permite que sea conocida su belleza ilimitada, a fin de que el hombre, aplicado a los vestigios de la divinidad, retorne cualidad de la obra se infiere su sublimidad. Desde la belleza de la creación se ha alejado del amor al Creador bello, regrese del encanto de la creación a la belleza del Creador. Hasta cierto punto, la intelección del hombre avanza desde la creación al conocimiento de Dios, en cuanto se eleva gradualmente de lo insensible a lo sensible, de lo sensible a lo ra-

[249] C. VAN ENDERT, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit*, 1869.

cional, de lo racional al Creador. El ser dotado de la capacidad de conocimiento alaba, por sí mismo, a Dios; los seres irracionales y los insensibles no lo alaban por ellos mismos, sino a través de nosotros; pues al contemplarlos elevamos nuestra alabanza a Dios". Este popular argumento teleológico, basado en la analogía existente entre el artista y su obra, tuvo gran popularidad durante toda la Edad Media. Ya la tenía en la época del Antiguo Testamento y más tarde se fortaleció por la autoridad de Séneca y, sobre todo, de Cicerón que, con un símil hasta hoy muy citado, comparó el orden del mundo con los *Anales* de Ennio. En verdad, se podría decir con Kant que es una prueba que "siempre se ha mencionado con respeto" [250]. Como ninguna otra era adecuada para cubrir la penuria de demostraciones fundamentales. De ella se desprendía un gozoso abandono del espíritu a un conjunto de ideas teleológicas, cuya expresión patética y edificante no siempre era pareja con una fundamentación sistemática. Ni en Juan de Damasco ni en Pedro Lombardo' se encuentra tal sistematización. El libro de sentencias del último, más que elaborar lógicamente las expresiones de Ambrosio y de Agustín, para que lleguen a ser demostraciones precisas, las repite. Tampoco Juan de Salisbury o Abelardo rastrearon nada de la problemática de la existencia divina desde otros puntos de vista tan crítico. Rabano Mauro se conforma, en un capítulo de *De Deo*, con la mera aclaración de los nombres bíblicos de Dios [251].

Ni Benedicto de Aniane ni Otto de Vercelli, sino Anselmo de Canterbury es el fundador sistemático propia-

[250] El correspondiente pasaje de la *Crítica de la razón pura* de Kant, dice: "El mundo actual nos ofrece un escenario tan inmenso de diversidad, orden, finalidad y belleza, tanto cuando se lo persigue en la infinitud del espacio o en la ilimitada dimensión del mismo, que, incluso según los conocimientos que nuestro débil encendimiento ha podido conquistar, toda lengua, ante tantas e inacabables grandes maravillas, pierde su energía; todos los números su poder de medir y aún nuestros mismos pensamientos; toda limitación, de tal modo que nuestro juicio sobre el todo se tiene que resolver en un asombro que, por mudo, es tanto más elocuente. Por otra parte, vemos una cadena de efectos y de causas, de fines y de medios, de regularidad en el nacer y el morir; y, puesto que nada ha llegado por sí mismo al estado en que se encuentra señala siempre a otra cosa como su causa; la cual, a su vez, hace necesaria la misma búsqueda, de tal modo que siguiendo este camino todo el universo se tendría que sumergir en el abismo de la nada, si no se admitiese algo que, fuera de este infinito contingente y existiendo de modo originario e independiente, por sí mismo lo sostenga y asegure su perduración... al mismo tiempo, en virtud de ser la causa de su origen... Esta prueba merece siempre ser citada con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más adecuada a la común razón del hombre."

[251] G. GRUNDWALD, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik* (Beiträge, Bd. VI). A. DANIELS, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geeschichte der Gottesbeweis im 13. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm* (Beiträge, Bd. VIII).

mente dicho de las pruebas de la existencia de Dios en la Edad Media. En la introducción a su *Monologium* confiesa expresamente los motivos que ha tenido para asegurar la existencia de Dios, no en sentencias bíblicas, sino en la razón. Conscientemente sigue a Agustín, a aquel padre de la Iglesia que, como ningún otro, había luchado por aclarar el concepto de Dios y que le preguntaba a cada una de las partes de la creación: *Ubi est Deus tuus?* Y la respuesta era siempre: *Quare super nos!* Con una expresión hoy preferida se lo podría llamar a San Agustín un apasionado buscador de Dios. Al principio, Anselmo repite el argumento platónico-agustiniano, que se apoya en este pensamiento fundamental: toda perfección finita y relativa procede de una orginaria fuente común, que es la perfección misma. La diversidad o la igualdad gradual de las diferentes cosas, debida a su cualidad, proviene del hecho de que en ellas existe una misma esencia en grado igual o diferente. Ya la posibilidad de abstraer la igualdad desde cosas diversas —sin necesidad de remontarse a la cuestión causal, relativa al origen objetivo de esta igualdad, como ocurre en Tomás— es suficiente para que el pensamiento realista-racionalista de Anselmo pueda admitir una unidad real correspondiente a la conceptual y concebir que lo lógicamente común a una multiplicidad de cosas tiene que existir también como fundamento necesario de la unidad. Todas las cosas buenas, por ejemplo, participan en un grado (lógicamente) distinto, de la bondad, que por ser una y (realmente) la misma esencia tiene que residir en ellas. Tal es la conclusión del escolástico. El mismo principio rige para la magnitud, la justicia y las demás cualidades, cuya gradación en las cosas señala un ser que en sí y por sí posee estas mismas cualidades en grado supremo [252].

Anselmo infiere una segunda prueba de la existencia de Dios a partir del concepto de ser. Todo lo que existe o es por algo o por nada. Es imposible que sea por nada, pues de la nada, nada llega al ser. Luego, lo que existe es por algo, que, a su vez, puede ser uno o múltiple. Lo múltiple empero es por lo uno o por lo múltiple. En el segundo caso, las partes singulares de lo múltiple serían o por sí o por su recíproca relación. Si las partes son por sí —conforme al fundamental principio realista-racionalista de Anselmo o a su principio logístico, como lo podríamos llamar— debe existir un solo ente que sea por sí mismo y del cual lo múltiple ha recibido su existencia independiente. La segunda suposición, en cambio, de que las partes singulares de lo múltiple tengan su ser por una relación recíproca, es imposible. Las cosas recíprocas, como siervo y señor, no tienen existencia una por la otra, sino que ésta, la existencia, constituye el supuesto de la relación que impera entre ellas. De lo cual se desprende que todas las cosas exis-

[252] Las mismas ideas se encuentran en el contemporáneo de Anselmo, Honorio Augustodunensis, en su escrito *Cognitio vitae*. Véase la monografía de ENDRES sobre Honorio.

tentes tienen el fundamento en un solo principio, que existe por sí mismo, y que es el conjunto de todas las perfecciones de que las restantes cosas participan en mayor o menor grado. El tercer argumento del *Proslogium* es, en realidad, de la misma especie que los anteriores, pero la forma es más característica de Anselmo. Es la famosa prueba, llamada desde Kant, ontológica. Toma el punto de partida de la idea de un ser supremo, del concepto de Dios y, a partir del concepto, concluye en la realidad correspondiente. Por este salto del pensar al ser, del orden lógico de los conceptos a la realidad de las cosas, fué caracterizado por Kant como ontológico. (Kant llamaba "prueba ontológica" a todas las demostraciones que, siguiendo el ejemplo de Anselmo, "prescinden de toda experiencia y desde el mero concepto y por completo *a priori* concluyen la existencia de una causa suprema"). El esquema de la demostración anselmiana es el siguiente. La premisa mayor dice: Según su concepto (que también el pagano y el incrédulo tienen en el espíritu) Dios es el ser supremo. La premisa menor establece: un ser supremo, según su concepto, no sólo existe en nuestro espíritu, sino que tiene que existir —positivamente dicho— de acuerdo con su concepto, fuera de nuestro espíritu: *Id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re quod maius est* [253]. La conclusión afirma: por tanto, Dios no existe sólo en nuestro espíritu (*in solo intellectu*) sino también fuera de nuestro espíritu, en la realidad, *in re*. La conclusión no descansa solamente en un racionalismo gnoseológico, sino, ante todo, en un supuesto no fundamentado ulteriormente, y según el cual la existencia real y extramental es algo mayor (*maius*) que la mera existencia en nuestro espíritu [254].

Ya en su contemporáneo, el monje Gaunilo de Marmoutier, el argumento ontológico de Anselmo encontró una vivaz refutación. Gaunilo considera que la conclusión de Anselmo se apoya en una apresurada identificación entre el pensamiento y el ser. Sólo de un ser cuya existencia real está ya establecida se pueden derivar otros predicados. Según el procedimiento de Anselmo se podría demostrar con facilidad la existencia de una isla perfecta (*insula omnibus terris praestantior*). El argumento ontológico encontró también resistencia en Ricardo Middletown, Alberto Magno y, ante todo, en Tomás de Aquino [255]. En cambio, fué aceptado por Alejandro de Hales, que repitió casi textualmente las expresiones de Anselmo; por Buenaventura, que por primera vez en la Edad Media, introdujo la doctrina

[253] Aquello, mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir en el intelecto solo. Pues si está solo en el intelecto, puede pensarse algo que esté también en la realidad, lo cual es mayor.

[254] Cfr. M. ESSER, *Der ontologische Beweis und seine Geschichte*, 1905. W. APEL, *Spinozas Verhältnis zum ontologischen Beweis*, J-D. Leipzig, 1911.

[255] Por eso no se puede hablar, como ocasionalmente lo hace Kuno Fischer, sin generalizar extremadamente, de una "prueba ontológica escolástica".

de la idea innata de Dios (*cognitio existendi deus naturaliter nobis inserta est*) y se opuso a la objeción de Gaunilo: el concepto de una isla lo más perfecta posible constituye una contradicción interna, una *oppositio in adjecto;* pues en la esencia de una isla, en virtud de ser un *ens defecticum*, reside de antemano la finitud. Pero esto no rige para el concepto de un ente en comparación con el cual no puede ser pensado nada más grande. Otros partidarios del argumento ontológico fueron Mateo de Aquasparta, John Peckham, Nicolás de Occam, Guillermo de Ware y su discípulo Duns Escoto [256].

El problema filosófico de Dios recibió un importante incremento con la penetración en Occidente de la física y de la metafísica aristotélica. El sello empírico del sistema de Aristóteles condujo a una fuerte acentuación de ciertos hechos de experiencia, entendidos como bases firmes para un conocimiento de Dios. Ya los victorinos, principalmente Ricardo de San Victor, negaban de plano el método formal-conceptual y veían en la experiencia, en la elaboración lógica de la realidad empírica, el camino causal de la demostración de la existencia de Dios. Alberto Magno le proporcionó a la prueba aristotélica, que partía del movimiento, una difusión mayor a la que hasta entonces había tenido en la escolástica cristiana. Adelardo de Bath fué el primero en haberla aceptado en el siglo XII. Alberto no admitió incondicionalmente a la teología aristotélica. Al negar la eternidad del universo y al defender su creación como un artículo de fe, que sobrepasaba al conocimiento filosófico, la dirigió en el sentido de la concepción cristiana del mundo. La demostración del origen, aunque no lógicamente necesaria, era suficiente frente a los sostenedores de su eternidad.

Más que Alberto Magno, fué su gran discípulo quien llevó todo el aristotelismo al servicio de la demostración de la existencia de Dios [257]. Tomás diferencia tres modos de conocer a Dios: el primero es proporcionado por la fe y la revelación (*cognitio per fidem*); el segundo consiste en la contemplación trascendente de Dios (*visio intuitiva beatifica*) y el tercero corresponde a la luz natural de la razón humana (*per lumen naturale, per rationem naturalem*). Tomás trata de demostrar la existencia de Dios, que de algún modo le parece que está asegurada por un conocimiento innato [258], mediante la razón natural.

[256] Recientemente B. Adloch ha buscado una justificación del método de Anselmo, pensando que en el sentido de su creador no es, en modo alguno, ontológico sino psicológico. (Ver el artículo de ADLOCH en el Philos. Jahrb de Görresgesellschaft, Bd. 8 y 10). Contra éste y otros, Cl. BAEUMKER en su monografía sobre Witelo (Beiträge Bd. III).

[257] E. ROLFES, *Die Gotteshesweise bei Thomas von Aquino und Aristoteles, erklärt und verteidigt*, 1898.

[258] Buenaventura es el primer escolástico que enseñó el innatismo de la idea de Dios, apelando, en parte, a autoridades: *cognitio existendi deum naturaliter nobis inserta est. De fide orthod.* I, 3. (el conocimiento de la existencia de Dios está inserto naturalmente en nosotros). S. G. GRUNDWALD, loc. cit. 124 (Beiträge, Bd. VI).

Pero rechaza la prueba de Anselmo, basada en la mera razón, en el concepto puro. Hay una contradicción interna en negar la existencia de Dios después que se ha conocido su esencia y su existencia; pero de esto no se desprende que la negación de Dios, antes de aquel conocimiento, contraida a su concepto. (*Postquam intelligimus deum, non potest intelligi quod sit deus et possit cogitari non esse. Sed tamen ex hoc non sequitur, quod aliquis non possit negare vel cogitare deum non esse*). De acuerdo con su modelo griego, es decir, Aristóteles, Tomás quiere justificar ante la razón la existencia de Dios no *a priori* sino *a posteriori*. Su gnoseología le ofrece el fundamento para tal investigación metafísica, sobre todo, por el principio que dice: de lo sensible a lo suprasensible, *a sensibus ad invisibilia.* El mismo Tomás refiere expresamente su metafísica a ese principio: *ducitur ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de deo quia est et alia hujusmodi quae opportet attribui primo principio* [259].

Cinco vías (*quinque viae*) son las que en la *Summa theologica*, con frecuentes referencias de Tomás a Avicena y Moisés Maimónides, conducen al conocimiento de Dios. La primera prueba (*ex motu*) parte del hecho, dado por la experiencia, del movimiento [260]. La experiencia nos enseña que todo lo que se mueve es movido por otro: *quidquid movetur, ab alio movetur.* También el pensamiento exige este principio. Pues el movimiento es el pasaje de la posibilidad a la realidad. Pero al pensamiento le es contradictorio que una misma cosa, con relación a la misma cualidad, esté al mismo tiempo en potencia y en acto. Por eso, una cosa que no tenga movimiento, sólo puede recibirlo

[259] Nuestro intelecto es conducido desde las cosas sensibles, al conocimiento divino, para conocer, acerca de Dios, que Él existe y otras cosas del mismo género que se deben atribuir al principio primero.

[260] Ya en el siglo XII, en coincidencia casi textual con Tomás, se encuentra en Adelardo de Bath, cuyas *quaestione naturales* operan, en todo caso, con el principio aristotélico que dice: *quidquid movetur, ab alio movetur.* En la *Summa contra Gentiles* (I, cap. 13) Tomás describe el primer argumento aristotélico del siguiente modo: *Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliqui moveri, ututputa solem; ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum quod necesse est ponere aliquod movens immobile, et hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum aut est devenire ad aliquod movens immovile; sed non est procedere in infinitum; ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.* (Todo lo que se mueve, es movido por otra cosa. Que algo se mueve, es manifiesto por el testimonio de los sentidos, por ejemplo, el sol; luego, se mueve porque otra cosa la mueve. Luego, aquello que mueve, o bien se mueve a su vez o no: Si no se mueve, entonces hemos establecido ya que es necesario poner algo que mueve siendo él inmóvil, y a esto llamamos Dios. Pero si se mueve, entonces es movido por otra cosa pero no se puede seguir hasta el infinito: luego lo mueve. Por lo tanto, se trata, o bien de seguir el infinito, o bien de llegar a algo que mueve estando inmóvil. Véase la *Física* de Aristóteles; Tomás la sigue conscientemente y de ella toma los fundamentos de sus tesis. Cfr. también SIMON WEBER, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung*, 1902.

de otra. Pero esta otra, como la experiencia lo muestra, recibe, a su vez, el movimiento. El regreso a otra cosa motora no puede seguir a lo infinito, pues, en ese caso no existiría un primer motor y, por consecuencia, ningún otro motor. En segundo lugar, lo que mueve, sólo se mueve en cuanto él mismo está movido por el primer motor, así como el bastón se mueve porque es movido por la mano. Luego, se tiene que llegar, de algún modo, al primer motor, que no es movido por cosa alguna. "Pero éste recibe el nombre de Dios". De este modo, la pregunta acerca de la procedencia del movimiento conduce —según Tomás y Aristóteles— a Dios, al Primer motor inmóvil [261].

La segunda demostración coincide, en lo esencial, con la primera. En realidad, es una simple repetición de ella. Considera el movimiento, el cambio en general, desde el punto de vista de la causa y del efecto. El argumento culmina en el siguiente pasaje: "Se tiene que admitir una primera causa eficiente (*causa efficiens*), a la que todos llamamos Dios". La fundamentación afirma: Nada acontece en el mundo sin causa. Cada cosa tiene en otra las condiciones suficientes de su existencia. Todo lo que causa algo tiene, a su vez, su causa en otra anterior [262]. Es imposible un regreso a lo infinito "porque en toda serie de causas eficientes, la primera es causa de la intermedia y ésta de la última, con prescindencia de que las causas intermedias sean una o muchas". Es imposible una causa de sí misma, pues para ser *causa sui efficiens*, un ser tendría que existir antes de existir [263]. (También

[261] En el llamado *Liber Hermetis* o *Liber Termigisti*, que procede de la Temprana escolástica, veinticuatro filósofos exponen otras tantas definiciones de Dios. Entre otras, se encuentran las siguientes: *Deus est semper movens immobile. Deus est quo nihil melius excogitari potest. Deus est qui sola ignorantia mentis concipitur. Deus est qui verius cognoscitur quod non est quam quod est.* (Dios es siempre motor inmóvil. Dios es aquello, mejor que lo cual nada puede pensarse. Dios es aquello que se concibe por la sola ignorancia de la mente. Dios es lo que se conoce en lo que no es, más verdaderamente que en lo que es.)

[262] *Causa causae est causa causati.* (La causa de la causa es la causa de lo causado), decía Alano de Insulis.

[263] *Secunda via est ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius se ipso quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum; quid in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi; sive meda sint plura sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus nec causae efficientes mediae; quod patet esse falsum. Ergo est necessa ponere aliquam causam efficientem primam quam omnes Deum nominant.* S. Theol. I. q. 2. (La segunda vía es la que deriva de la razón de la causa eficiente. Pues encontramos que en aquellas cosas sensibles, hay un orden de las causas eficientes; en cambio no se encuentra, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo; porque si así fuera, sería anterior a sí mismo, lo que es imposible. Ahora bien, no es posible que en las causas eficientes se proceda hasta el infinito; porque en todas las causas eficientes ordenadas, lo primero

Alano decía: *nihil est causa sui*). Por otra parte, al negar Tomás el *regressus in infinitum* piensa en una serie de causas diferentes, en un infinito *per se* (emplea el ejemplo de la relación que existe entre la piedra, el bastón y la mano que lo mueve) y no en una serie de causas homogéneas o en un infinito *per accidens* (gallina-huevo-gallina, etc.). Tomás no advierte que una serie infinita de miembros homogéneos sucesivos es conceptualmente contradictoria (una misma mano puede usar sucesivamente infinitos martillos); pero también en este caso sería necesaria —desde el punto de vista del pensamiento— una causa primera.

El tercer argumento (*ex possibiliti et necessario*) se construyó sobre los dos conceptos de lo posible y lo necesario [264]. Parte del hecho de los contingentes. La naturaleza nos muestra cosas que pueden ser o no ser, porque nacen y mueren. Pero todas las cosas no pueden ser contingentes; tiene que haber un ser necesario, pues, de otro modo, "no existiría nada en la naturaleza". Pero del no ser no se puede originar ser alguno. Además, lo necesario depende o de otro necesario o es necesario en sí mismo. También aquí es imposible un regreso al infinito. Por tanto, sólo resta la posibilidad de admitir un ser que tenga en sí mismo el fundamento de su necesidad. "A este ser todos lo llamamos Dios" [265]. Es un ser en el que la *essentia* y la *existentia* son

es la causa de lo medio, y lo medio es la causa de lo último; ya sea que lo medio consista en muchas cosas o en una sola. Y bien, suprimida la causa se suprime el efecto. Por lo tanto, si no hubiere lo primero en las causas eficientes, no habrá tampoco lo medio ni lo último. Pero si se procede al infinito en las causas eficientes, no habrá primera causa eficiente; y así, no habrá ni efecto último, ni causas eficientes medias; lo que evidentemente es falso. Entonces, es necesario suponer alguna causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.) Obsérvese que los fundamentos contenidos en el *quia* así como la referencia, contenida en el *patet*, a una certeza axiomática, son el fundamento de toda la demostración.

[264] Sigue casi textualmente las consideraciones de Maimónides.

[265] *Tertia via est sumpta ex possibili et necessario; quae talis est únvenimus enim in rebus quaedam quae sun possibilia esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Sin igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquiando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: qua quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si ergo nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse: et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omme autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet. Non est autem possible quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum bens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.* S. Teol. I. q. 2. (La tercera vía se obtiene según lo posible y lo necesario; que es así. Pues encontramos entre las cosas, algunas que es posible que sean y que no sean: pues se encuentran algunas que se engendran y se corrompen y por consiguiente es posible que sean y que no sean. Pero es imposible que todas las cosas que son, sean de esa clase: pues aquello que es posible que no sea, algunas veces no es. Entonces, si todas las cosas son de aquellas que es posible que no sean, alguna vez no existió nada en la realidad. Pero si esto es verdad,

idénticos, mientras que en todas las cosas contingentes la existencia se añade a la esencia. Dios se define como un ser necesario y por sí. Es lo que es y no se le pueden agregar nuevas determinaciones. En Él no hay posibilidad alguna de ser otra cosa; no hay ninguna potencialidad, sino que es actualidad absoluta. Es *actus purus*, el *ipsum esse per se subsistens* [266].

En c u a r t o lugar, Tomás repitió el argumento de Platón, Agustín y Anselmo, tomado de la diferenciación gradual de las cosas (*argumentum e gradibus*). Todas las cosas, en grado mayor o menor, son buenas, verdaderas, bellas, etc. Y sólo lo son porque participan de la Idea de estas diversas perfecciones. Por eso, existe algo en sí mismo perfecto, así como existen cosas que desde ciertos puntos de vista son perfectas por una participación en la perfección. Dios es el ser perfectísimo [267]. En esta prueba *ex gradibus perfectionis*, Tomás se aleja del

ahora tampoco habría nada: porque lo que no es, no comienza a ser sino por algo que es. Por lo tanto, si nada fué ente, fué imposible que algo comenzara a ser; y entonces, nada sería ahora: lo que evidentemente es falso. Por lo tanto, no todos los seres son contingentes, sino que es menester que entre las cosas haya algo que sea necesario. Pero todo lo que es necesario, o recibe de otro la causa de su necesidad, o no. Y no es posible que se proceda al infinito en las cosas necesarias que tienen en otra la causa de su necesidad; como tampoco en las causas eficientes, como ya se ha demostrado. Por lo tanto es preciso suponer algo que es por sí mismo necesario y que no recibe de otro la causa de su necesidad, sino que es la causa de la necesidad de las demás cosas; a lo cual, todos llaman Dios.)

[266] A través de Boecio, la distinción del *ens per essentiam* y del *ens per participationem*, fué corriente en la Edad Media. Ya Aristóteles decía que Dios es un ser cuya *ousia* es *energeia*. Las mismas ideas están en Alfarabi, Avicena y Maimónides. Cfr. la obra de Max Horten sobre Alfarabi

[267] *Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus bonum et verum et nobile: et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est quod magis appropinquant maxime calido. Et igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum; et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt etiam maxime entia, ut dicitur II. Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis qui est maxime calidus est causa omnium calidorum ut in eodem libro decitur. Ergo est aliquid quod est causa esse et bonitatis et cujuslibet perfectionis in rebus omnibus, et hoc dicimus Deum.* S. Theol. I. q. 2. q. 3. (La cuarta vía se asume de los grados que se encuentran en las cosas. Pues se encuentra en las cosas algo más o menos bueno, verdadero y noble, y así en todo lo demás. El más y el menos se dice de los objetos diferentes, en tanto se aproximan de distinto modo a algo que lo es en la mayor medida; como es más caliente lo que más se aproxima a lo cálido por excelencia. Hay entonces algo que es lo más verdadero, lo mejor y lo más noble, y por lo tanto es el ser por excelencia. Pues lo que es verdadero en el más alto grado, es también el ser en el más alto grado, como se dice en la Metafísica, lib. II. Y lo que en algún género se llama tal en el más alto grado, es causa de todas las cosas que pertenecen a ese género, como el fuego, que es cálido en grado sumo, es causa de todo lo cálido, como se dice en el mismo libro. Por lo tanto hay algo que es causa del ser y de la bondad y de cualquier perfección en las cosas comunes, y a esto lo llamamos Dios.)

puro logicismo de Anselmo, porque añade expresamente el motivo causal al lógico: *Quod (autem) dicitur maxime tale in aliquo genere, est c a u s a omnium quae sunt illius generis* [268].

El q u i n t o argumento, finalmente, parte del gobierno de las cosas (*ex gobernatione rerum*). Todas las cosas son activas con respecto a determinado fin; pues siempre actúan en relación a lo "que para ellas es lo mejor". Las cosas naturales infra-humanas no tienen intelección alguna de su fin. Pero así como la flecha da en el blanco porque está encauzada por el tirador, así también "tiene que haber un ser dotado con intelección, por el que todas las cosas de la naturaleza son dirigidas a su fin, y a ese ser lo llamamos Dios [269]. A la luz de estas ideas, Dios se presenta como siendo el gran artífice y arquitecto del mundo, como *mundi elegans architectus, artifex artificiosus, summus artifex*, como lo llamaba Alano.

Por las cinco vías descriptas, Dios se define como *primum movens, causa prima, ens necessarium, ens perfectissimum y ens sapientissimum*. Por la *via causalitatis* Dios es el primer motor y causa primera; por la *vía eminentiae* se lo descubre como suprema perfección y por la *via negationis* se entiende que todos los predicados humanos sólo son aplicables a Dios analógicamente y en su grado supremo; se sabe que un conocimiento adecuado de Dios, una *comprehensio* de su esencia es imposible en la tierra: *Haec est summa cognitio quam de ipso (Deo) instatuto vitae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de deo* [270] (De veritate, q. 2, art. 1) [271]. Tomás

[268] "Lo que se llama "tal" en grado sumo en algún género, es c a u s a de todas las cosas que están en ese género".

[269] *Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur et consequuntur id quod est optimum: unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.* S. Theol. I. q. 2. q. 3. (La quinta vía está tomada del gobierno de las cosas. Pues vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento, tales como los cuerpos naturales, operan de acuerdo a un fin. Lo cual se advierte en el hecho de que siempre o por lo menos con la mayor frecuencia operan de ese modo y obtienen lo que es mejor: de donde resulta claro que no por acaso, sino por intención llegan al fin. Pero lo que no tiene conocimiento, no tiende al fin sino dirigida por algún ser dotado de conocimiento e inteligencia, como la saeta dirigida por el arquero. Luego, hay algún ser inteligente que ordena todas las cosas naturales a un fin; y a éste llamamos Dios.) Los argumentos tomistas de la existencia de Dios son todavía en la actual teología católica considerados como demostrativos. Véase la obra en colaboración de Esser-Mausbach: *Religion, Christentum, Kirche*, Bd. I.

[270] El supremo conocimiento que del mismo (Dios) durante el tiempo de nuestra vida podemos tener, es éste: que conozcamos que Dios existe por sobre todo aquello que pensamos acerca de Dios.

[271] Mediante esta concepción Tomás no se encuentra solo entre los escolásticos. Antes bien, se la podría considerar como un "patrimonio común". Buenaven-

quiere mantenerse en un término medio entre el absolutismo y el escepticismo, entre un antropomorfismo y un mero simbolismo. De acuerdo con la doctrina tomista, el conocimiento metafísico de Dios es, en principio, posible. Podemos saber lo que Dios no es; pero, al mismo tiempo, alcanzamos algunas determinaciones positivas de su esencia [272]. Dios, por ejemplo, no es cuerpo, sino puro espíritu. Pues todos los cuerpos son movidos por otros; pero Dios es motor inmóvil. Además, puesto que todo cuerpo es extenso, es infinitamente divisible y por tanto tiene algo de potencial. Pero Dios es determinabilidad pura, *actus purus*. Por eso es un ser por completo simple y no compuesto; no posee materia y forma, sino que es la forma misma y absoluta. Por tanto, no es capaz de perfeccionamiento alguno, ni lo necesita. En un modo más alto (*eminentiori modo*) contiene todas las perfecciones de las cosas creadas.

La consideración causal —que penetró en las pruebas escolásticas de la existencia de Dios a través de Aristóteles— se vinculó en Witelo con elementos neoplatónicos. Además enlaza de una manera particular —y en esto se distingue de Tomás— el modo causal de pensar con el modo racionalista de la temprana Escolástica. La proposición de Witelo, que en seguida citaremos, es semejante an intento anselmiano de concluír en un ser supremo, que es por sí mismo, a partir de la comparabilidad y diversidad gradual de las cosas. "Si se ha de admitir una causa que, al mismo tiempo, es causada (*causa et causatum*) se tiene que admitir también una causa primera. Pues el carácter de la causalidad corresponde a todas las causas en virtud de una causa primera. Por tanto, si no se la admitiera, no habría otras causas y si esto ocurriera no habría nada causado". Se advierte que la concordancia entre el *causans* y el *causatum* en la *ratio causalitali*, lo conduce a Witelo, según la manera propia de Anselmo, al concepto y a la realidad de una causa suprema y primera de la que todas las demás reciben su causalidad, tal como en Anselmo el Bien absoluto confiere bondad a las cosas buenas singulares.

Una segunda prueba indirecta de Witelo tiene la siguiente forma: "Si no existiera ninguna causa primera y se admitieran, sin embargo, causas y causados (*causae et causata*) se tendría que aceptar una causa

tura, por ejemplo, dice también: *ad cognitionem comprehensionis requiritur proportio aequalitatis et aequiparentiae; et talis non est in anima respectu Dei, quia anima est finita, sed Deus est infinitus; et ideo hanc non habet.* En Alano se encuentra esta *proposición: omne nomen quod de Deo dicitur, improprie dicitur... Deus est immensus, incomprehensibilis, ineffabilis, innominabilis* (para el conocimiento de comprensión se requiere una proporción de igualdad y de equiparación: y no hay tal cosa en el alma con respecto a Dios; porque el alma es finita, pero Dios es infinito; por eso no tiene esa (proporción)...; todo nombre que se aplica a Dios, se aplica impropiamente... Dios es inmenso, incomprensible, inefable, innominable.) Dios —dice la Biblia— está por encima de todo nombre.

272 Por tanto, Tomás no se atiene a la *docta ignorantia* del Erígena.

de lo causado y así hasta el infinito. Ahora bien, puesto que lo infinito no puede ser recorrido, no se alcanzará un primer causado; y si no existe un primer causado no podrá haber una causa intermediaria con el miembro siguiente de la serie. Por eso no habrá ni primer causado ni otro que le siga. Y tampoco ninguna causa... Luego es necesario admitir una causa primera, si es que se admite la causa y el causado."

La ingenuidad con que los pensadores hasta ahora considerados están convencidos de la fuerza de sus argumentos, experimentó alguna limitación en Escoto. Es cierto que también él comparte con Tomás y los otros la convicción de la validez de las pruebas de la existencia de Dios. Pero sólo considera demostrable por medio de las vías tradicionales la existencia de una causa suprema y de un fin último; la esencia de Dios, en cambio, es decir, omnipotencia, absoluta bondad, razón y providencia, le parecen sustraídos al conocimiento natural de la razón.

La poca confianza en las pruebas de la existencia de Dios significa algo por entero nuevo en la escolástica. Sin embargo, ya en el siglo XII, Alamus de Insulis, sustrajo del dominio del saber riguroso a las demostraciones de la existencia de Dios y las consideraba como objeto de presunción (*praesumere*) racional e incluso de la fe: [273] *Deum nulla scientia, sed sola fide deprehendimus... Deum ipsum, inducente nos ratione, esse praesumimus et non scimu, sed esse credimus* [274].

Esta proposición podría haber sido escrita por Guillermo de Occam, el nominalista del siglo XIV. También él niega el poder necesario de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Sólo les concede cierta verosimilitud. La imposibilidad de una serie infinita es tan poco demostrable como la unidad de Dios; serían pensables mundos diferentes con autores también diferentes.

Un contemporáneo de Occam, Nicolás de Autrecourt negó la validez de las usuales pruebas de Dios sobre una amplia base gnoseológica. El hecho de partir del movimiento para concluir en el primer motor, así como la deducción de una primera causa eficiente inferida de las causas eficientes, carecen de toda evidencia. Sólo serían evidentes si la conexión entre causa y efecto fuera racionalmente analítica. Pero, en verdad, la ley causal expresa una mera regularidad empírica. Así como no existe una fundamentación racional de la causalidad, tampoco existe un conocimiento racional de los fines. Por eso, la prueba que parte de la finalidad en el mundo no conduce necesariamente a un divino otorgador del fin. Por último, la prueba de los diversos grados de perfección está basada en el falso supuesto de una distinción objetiva del valor. Con Occam, también Nicolás, acude a la

273 A. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* (Beiträge, Bd. II).
274 J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften* (Beiträge, Bd. VI).

certeza de la fe (*certitudo fidei*). Ambos ponen en cuestión la capacidad de la *lumen naturale* para probar la existencia de Dios [275].

El dogma católico, en lo que se refiere a las pruebas de la existencia de Dios, se atiene —como en la teoría general acerca de las relaciones entre la fe y el saber— a los principios tomistas, aunque no atribuye una significación dogmática a los argumentos singulares y determinados. El Concilio del Vaticano objetó al tradicionalismo. Éste consideraba que el convencimiento de la existencia de Dios depende de la tradición. Sentó como dogma ciertas tesis —y en esto reside lo interesante y significativo de la decisión, desde el punto de vista filosófico— de la posibilidad de un seguro conocimiento de Dios, es decir, de una metafísica filosófica: *Sancta mater ecclesia tenet ac docet Deum rerum omnium principium et finem naturali rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse (adeoque demonstrari posse)* [276], añadió, con discutidísima expresión el antimodernista Pío X. A muchos les pareció que este agregado tenía una inaudita modernidad. Pero no es así. Pues ya el *Vaticanum*, por un directo empleo de la expresión *demonstrare* había exigido y comunicado la demostrabilidad de los *fundamenta fidei*, entre los que, naturalmente, se encontraba, en primer lugar, la existencia de Dios. El expreso añadido del *"demonstrari posse"* surgió, en esa fórmula antimodernista, con la particular finalidad de rechazar la teoría de la experiencia religiosa íntima, que consistía en sostener que la existencia de Dios dependía de una mera experiencia interior, de una *experentia interna*, imposible de ser asegurada por demostración alguna.

Con el reconocimiento de la posibilidad de las pruebas de Dios, el dogma católico —siguiendo también en esto al sistema tomista— tuvo en cuenta otros pensamientos, tales como el de que Dios no puede ser concebido en su plena esencia por el espíritu finito del hombre y que, por consiguiente, es *incompresensibilis*. Pues Dios está *super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus* [277].

Si se compara la solución eclesiástico-escolástica de nuestro problema con la *Crítica* kantiana se puede establecer lo siguiente: Para Kant, Dios es una idea necesaria de la razón y, desde el punto de vista teórico, la cuestión está en saber si le corresponde un objeto. Pero la fe práctica de la razón está firmemente convencida de la existencia de Dios. Para la escolástica, en cambio —tesis aprobada por la Iglesia— Dios es una idea lograda por la elaboración lógica de la experiencia. A ello le corresponde, por razones teóricamente necesarias, un objeto trascen-

[275] No aprehendemos a Dios por ninguna ciencia, sino solamente por la fe. . . Induciéndonos a ello la razón, presumimos, que Dios existe, y no sabemos, sino que creemos, que existe.

[276] La Santa Madre Iglesia contiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido por la luz natural de la razón, con certeza, partiendo de que las cosas creadas (y por lo tanto, que puede ser demostrado).

[277] Dios está inefablemente elevado por sobre todas las cosas que fuera de él existen y pueden concebirse.

dente. Para Kant, las categorías no conducen a una prueba de la existencia de Dios. Para la escolástica —principio que también aprobó la Iglesia— las funciones del entendimiento humano conducen al conocimiento seguro de Dios, aunque no a una adecuada aprehensión de su esencia. Ambos están de acuerdo en la negación de un conocimiento integral de Dios por el hombre, aunque por razones gnoseológicas diferentes. Por lo demás, el dogma no ha definido, en manera alguna, el concepto de *cognoscere*. Pero el puesto de Kant, con relación al problema de Dios, se atiene a una peculiar concepción del concepto del conocer, que diferencia con rigor del mero pensar. También Kant se esforzó por mostrar que la existencia de Dios es necesaria al pensamiento. Pero, al mismo tiempo, negaba el conocimiento de Dios. Pues, según Kant, el hecho del conocimiento supone el enlace de una materia dada *a posteriori* y una forma *a priori;* una receptividad de la sensibilidad y una espontaneidad del entendimiento. Pero los objetos suprasensibles carecen, por esencia, de toda intuición sensible. Kant (más *per definitionem* que por demostración) niega una intuición intelectual. El concepto del conocimiento que tiene el sistema aristotélico-tomista permite, en cambio, un conocimiento del objeto suprasensible o metafísico. La oposición entre el dogma católico, es decir, tomista, del conocimiento metafísico y Kant estriba, como ya lo hemos visto, en el contraste entre dos mundos, contraste que reside, finalmente, en diferentes gnoseologías [278].

III. DIOS Y EL MUNDO

No sólo la existencia de Dios, sino también su relación con el mundo, fué un importante objeto de la especulación filosófica de los pensadores de la Edad Media. La teología encontraba el tema principal suyo en el proceso divino de la salvación y en su historia, en virtud de ser ésta el acontecimiento más importante que se desarrollaba en nuestro planeta. La filosofía se esforzaba por descubrir la conexión natural entre Dios y el mundo. Tal es lo que se muestra en aquellas pruebas de la existencia de Dios que deducían, partiendo de la existencia del mundo, la de un Ser supremo extra-mundano. Pero después que se hubo establecido la existencia de Dios, emergían otras cuestio-

[278] Véase también J. DINDINGER, *Die Metaphysik von Welt, Seele und Gott beim hl. Thomas von Aquino und bei Kant und ihre Stellung zum katholischen Dogma* (Theologie und Glaube, Bd. 1912). RODERFELD, *Die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis nach der platonisch-patristischen und der aristotelisch-scholastischen Erkenntnistheorie* (Theolog. Quartalschrift, Bd. 63). Para la crítica objetiva de la teología medieval remito a mi *Philosophie des Möglichen* (1913) y a mi libro, *Der religiöse Mensch und seine Problem*, que tratará de la psicología de la fe en Dios, de la lógica de las pruebas de la existencia de Dios y de la sociología de la comunidad de Dios.

nes, relativas a su relación con el mundo. La doctrina más importante que se ofrecía a la reflexión era la de que Dios es el Creador del mundo.

Esta tesis metafísica se oponía fundamentalmente a la filosofía griega. Entre los pensadores metafísicos de Grecia se admitía, como algo evidente, que todas las cosas surgen de un ser eterno, sea por una modificación suya, sea por una emanación. Ningún pensamiento está más lejos de la filosofía griega que el de un principio o creación desde la nada. Pero fué justamente esta idea la que tomó un lugar central dentro de los supuestos religiosos que, junto con los filosóficos, determinaron la concepción del mundo de la Edad Media.

Ya en el mito babilónico se dice: "Puesto que Él (Marduk) lo ordenó con su boca, cayeron las vestiduras. Volvió a ordenar y de nuevo fué creado el vestido". "Tal modo de pensar no es psicológicamente tan inconcebible como a primera vista parece. El sirviente cumple la acción deseada por su señor a la señal o al simple movimiento de su mano (*ad nutum*). La traducción de esta relación social en lo metafísico daría por resultado el pensamiento de que las cosas llegan a existir o se sumergen en la nada según la voluntad del Señor y Soberano del mundo. Las dificultades del principio de conservación de la energía no inquietan al pensar primitivo. En éste, como en otros puntos, la consideración histórico-evolutiva tiene que guardarse de confundir la estructura de la conciencia desarrollada con la del primitivo y de atribuir a la última lo que es propio de aquélla. "Él, Jehvé, ordena y la cosa se hace": estas palabras de los Salmos (33,9) sugieren la misma convicción de que acabamos de hablar. Describe el pensamiento de la creación tal como era frecuente en el Antiguo Testamento. La cosmogonía contenida en éste [279] —que la actual teología católica considera que sólo se encuentra en germen— está expresada también en las primeras palabras del libro primero de Moisés, en el llamado Génesis: "Desde (o en) el comienzo, Dios creó el cielo y la tierra". Y el salmista canta: "Antes de que fueran las montañas y creadas la tierra y el universo, Tú, Dios mío, eras desde la eternidad" (Salmo, 90,2). Por decirlo así, es ésta la verdad de todas las verdades: la que anuncia el "libro de los libros". La expresión hebraica *bara* sólo era emplea-

[279] El decreto de la Comunión romana de la Biblia. del 30 de junio de 1909, establece que "no era la intención del sagrado autor, en lo escrito en el primer capítulo del Génesis, explicar de modo científico la interior constitución de las cosas visibles y el orden de la creación, sino más bien se propuso procurar a su pueblo un conocimiento popular, conforme al modo de hablar de entonces y adecuado al sentido y a la facultad de aprehensión del hombre". Ver ESSE-MAUSBACH, *Religión, Christentum, Kirche*, Bd. I, 532, 759. La progresiva teología católica actual considera que el pensamiento de la creación es el núcleo "esencial" del relato del Génesis y que todo lo demás, como la obra en seis días y la serie de nacimientos, consiste en un añadido inesencial, histórica y temporalmente condicionado. Cfr., por ejemplo, B. V. ZAPLETAL O. P., *Der Schöpfungsbericht der Genesis mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen*, 2. Aufl., 1911. A. KIRCHNER, *Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht*, 1910.

da en la Biblia con referencia a la actividad de Dios. Únicamente en los escritos posteriores del Antiguo Testamento la actividad creadora de Dios es caracterizada, de un modo expreso, como producción desde la nada. El libro de la sabiduría alaba a Jahvé así: "Él ha llevado todas las cosas a la existencia" (1,1). En otro pasaje del mismo libro (11,7) presupone como material a la *hyle*, que la sabiduría de Dios ha configurado. "La tierra estaba desierta y vacía", era, pues una especie de caos (así lo dice el Génesis) antes de que Dios pronunciara las palabras creadoras. Más tarde se pudo diferenciar entre una *creatio prima* y una *creatio secunda*. Por aquélla se entendía la producción de la materia originaria; por ésta, la configuración singular de la materia originaria, por medio de formas particulares de dicha creación. El libro de los Macabeos rechaza expresamente la idea de que la actividad creadora de Dios fuera una mera transformación de un ser ya existente: "Dios no ha creado el cielo, la tierra y todo lo que en ella ha hecho, a partir de un ente" (*uk ex onton*).

El concepto de creación, que ya había sido llevado por Agustín —apelando a la Biblia— al centro de la teología, constituyó un objeto de vivas meditaciones y discusiones en la escolástica árabe, judía y cristiana de la Edad Media [280]. Los aristotélicos árabes se deciden, con el Estagirita, por la eternidad inengendrada del mundo. Chocaron con la poderosa resistencia de los teólogos de la época. Entre los escolásticos judíos Maimónides fué el primero en oponer la doctrina de la creación a la tesis de los peripatéticos. En contraste con el Mutakallimum. Maimónides enseñó que la razón no puede probar apodícticamente la creación del mundo; pero se opuso a los aristotélicos árabes, porque tampoco lo contrario es una necesidad racional. Sólo la revelación nos instruye acerca de la creación del mundo desde la nada. Tal revelación es auxiliada por fundamentos racionales evidentes, pero no forzosos.

Los argumentos del Mutakallimum, relativos a la creación del mundo, eran los siguientes: Todo lo que comienza a existir procede de otra cosa, así como el hijo proviene del padre. Es imposible un regreso al infinito. Por tanto, el mundo tiene que ser creado desde la nada. Otra prueba nos dice: el mundo puede ser o no ser. Puesto que es, tiene que haber un ser que lo llevó a la existencia a partir de la no existencia, es decir, tiene que haber sido creado. Maimónides encuentra que estos y otros argumentos semejantes son por completo insuficientes. Las pruebas de los aristotélicos árabes, relativas a la eternidad del mundo, parten del mundo o de Dios. En el primer caso se dice: lo que no tiene opuestos es eterno e inengendrado. El movimiento circular del

[280] A. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquino* (Beiträge, Bd. IX). M. WORMS, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen* (Beiträge, Bd. III).

cielo carece de oposición, por tanto, es eterno. Luego, también lo movido por él, es decir, el mundo, es eterno. Otro argumento decía: en todo lo que nace, la posibilidad precede a la realidad. El nacimiento del mundo es necesario, imposible o posible. Si es necesario, el mundo existe eternamente; si es imposible, jamás habría existido; si es posible, tal posibilidad exigiría un sustrato. El segundo grupo de pruebas parte de Dios. Se apoyan en reflexiones como éstas: la creación del mundo supone en Dios un pasaje de la posibilidad a la realidad, por tanto, un *agens* que cumple este pasaje. Pero semejante cosa contradice al concepto de Dios. También contradice a su esencia pensar que en su creación experimentara algún obstáculo o que fuera incitado a crear. Luego, la creación es eterna y también lo es su producto, es decir, el mundo.

Maimónides discute la "forzosidad" de estos argumentos. Del hecho de que en el mundo dado no exista ningún devenir o acaecer absoluto no se desprende la imposibilidad de una creación del mundo. La conclusión que va de las leyes del mundo dado y visible a su eternidad y "absolutidad", es arbitraria. Por otra parte, el tránsito de la posibilidad a la realidad sólo se efectúa en los seres compuestos de materia y forma. Los seres espirituales, en cambio, son actos puros. También es insuficiente el traslado de la vida práctica del hombre a lo divino. La voluntad y la sabiduría de Dios nos es desconocida. Por tanto, carecemos de una visión de los procesos divinos que condujeron a la creación del mundo, antes de que éste fuera. Lo efectivo de tal creación está asegurado, según Maimónides, por la tradición religiosa. Sus esfuerzos no sólo se encaminan a refutar la demostración de la eternidad del mundo, presumiblemente apodíctica, sino también a mostrar la gran verosimilitud filosófica de un principio temporal y creador del mismo. De acuerdo con su opinión, bastaría con observar la esfera de las estrellas fijas, que se encuentran en movimiento perpetuo. Se muestra así que su materia es diferente a la de las estrellas que se le subordinan y que siempre están en reposo. El hecho de que existan cuerpos que siempre están en reposo y otros que siempre se mueven y otros, en fin, que ora están en reposo, ora en movimiento, se explica del modo más simple por la libre actividad creadora de Dios. Pero entonces surge la cuestión de saber si la libre actividad divina es compatible con la eternidad. Maimónides lo niega.

La negación de Maimónides de la prueba peripatética relativa a la eternidad del mundo encontró la mejor acogida entre los escolásticos cristianos Alberto y Tomás. En su comentario a la física aristotélica, Alberto se vincula estrechamente con el escolástico judío. Hay frecuentes concordancias textuales; los ejemplos son semejantes y los resultados coinciden. La prueba de la posibilidad de una creación del mundo no satisface a Alberto, a pesar de reconocerle gran verosimilitud. Considera que la creación temporal es milagrosa y que es capa a la conceptuación natural de nuestro entendimiento. Sólo puede ser asegurada por la revelación. En lo esencial sostiene que el pensamiento de un mundo inengendrado es imposible, por tres argumentos. La revelación nos instruye acerca de una creación temporal; de la creación del mundo se deduce, además, su principio en el tiempo y finalmente, tanto el concepto de Dios como, el de su acción, nos indican que es causa y que tiene que preceder temporalmente a su efecto, es decir, al mundo.

Tomás de Aquino, que en esto se aparta de su maestro, es partidario de la posibilidad de una demostración de la creación del mundo. La define como una *productio rei secundum totam sui substantiam nullo praeposito*, o también diciendo que la *emanatio totius entis a causa universali a primo principio*. En el concepto de una creación desde la nada, de una *creatio ex nihilo*, reside la negación de cualquier materia de la que el mundo hubiera sido configurado. Y también sobresale la prioridad conceptual del ser creador con respecto a lo creado. Tomás sostiene que sólo estos dos momentos son accesibles al conocimiento demostrativo, mientras que el tercero, que se refiere a la prioridad temporal —y no sólo conceptual— no lo es. Desde el punto de vista filosófico es indiferente el hecho de que el *ex nihilo* se vincule con un *post nihil*. Las razones tomistas en pro de la creación del mundo se apoyan en el principio de que todo lo que es viene de Dios. Luego, es imposible que Dios, en la creación del mundo, se sirva de un material que no proceda de Él. El acto es anterior a la potencia. Ahora bien, la *materia prima* es un *ens in potentia*, que por consiguiente tiene que haber sido creada por Dios, el *actus purus*. Pero sólo la revelación garantiza en cambio el comienzo temporal del mundo creado: *mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demostrative probari non potest*. Las razones aducidas para probar la necesidad de un comienzo del mundo carecen, para Tomás, de una fuerza demostrativamente necesaria. Se argumenta del siguiente modo: si el mundo es creado, nace de la nada o de algo. El segundo miembro de la alternativa contradice al concepto de la creación y el primero supone el origen temporal del mundo. Tomás considera que el *ex nihilo* no se identifica con el *post nihilum*, o sea que la prioridad del concepto y de la naturaleza no es, necesariamente, una prioridad de la duración. O también se puede decir: si el mundo fuera eterno, hasta el día actual habrían transcurrido infinitos días. Pero una infinitud no puede ser recorrida y jamás podríamos haber llegado al actual momento del tiempo. Por tanto, el mundo ha de tener comienzo. Tomás se opone a estos argumentos. La prueba citada se apoya en el falso supuesto de un punto de partida y otro final, de tal modo que, entre ellos, habrían infinitos días. Pero lo cierto es que, dentro de esta serie, se puede llegar desde un día determinado hasta el actual instante temporal. Tomás admite también el pensamiento de que por un

nuevo día se aumentaría el número infinito de los días anteriores —lo que contradice al concepto de infinito. Lo infinito como tal se opone a cualquier aumento. Pero de lo que aquí se trata es de una sucesión de días desprovista de comienzo, es decir, de una infinitud parcial.

Tomás no acepta tampoco las razones que abogan por la necesidad de un mundo eterno, tales como éstas: Dios, la causa perfecta y única del mundo, es eterno: luego, también lo es el mundo, puesto que es efecto de esa causa. Dios crea el mundo o por su voluntad o por necesidad natural. De los dos casos se desprende la eternidad del mismo. Si lo creara por su voluntad, se introduciría en ella una variación, lo cual contradice a la voluntad divina. Si es producto de la necesidad natural de la voluntad de Dios, el mundo será tan eterno como Él mismo. Tomás pone en duda el valor demostrativo de tales argumentos acudiendo a la libertad de la voluntad divina: *Deus agit voluntarie in rerum productione.* El efecto de una acción divina depende en todo instante de la voluntad de Dios. Aunque sea ésta la causa suficiente del mundo no se sigue de ella la eternidad del efecto, salvo que esa eternidad hubiera sido expresamente querida por la voluntad de Dios: *voluntas sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc: unde non opportet ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est ut sit et quando voluntas effectum esse disposuit. Licet igitur Deus ab aeterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen opportet quod ponatur mundus ab eo productus nisi secundum quod est in praedefinitione suae voluntatis* [281].

Si abarcamos con una mirada el puesto que los tres escolásticos ocupan en el problema de la creación, encontramos las siguientes relaciones: Moisés, Maimónides y Alberto Magno fundamentan la creación del mundo en la revelación, niegan necesidad demostrativa al argumento aristotélico de la eternidad del mundo y, al mismo tiempo, consideran insuficiente a la demostración de la creación del mundo, propia del Mutakallimum. Sin embargo, hay una diferencia entre Alberto y Maimónides: éste no discute la cuestión de si es posible un mundo eterno y creado, mientras que Alberto niega expresamente tal posibilidad. En oposición a Maimónides y a Alberto, Tomás de Aquino sostiene la demostrabilidad de la creación desde la nada. Está de acuerdo con Maimónides en rechazar la capacidad racional de una demostración de su origen temporal; para ambos es algo que la revelación asegura. En esto se diferencian los dos de Alberto, para el cual el principio temporal

[281] Así como la voluntad quiere que tal cosa sea, así quiere que esto sea en tal momento; de modo que no es del caso, por el hecho de que la voluntad es causa suficiente, decir que el efecto se produce cuando la voluntad de que se produzca existe, y cuando la voluntad ha dispuesto que se produzca el efecto. Entonces, aunque Dios haya sido desde la eternidad causa suficiente del mundo, no es necesario suponer ya producido el mundo sino de acuerdo al modo establecido en la resolución de su voluntad.

del mundo era demostrable, si se admitía su creación. Alberto y Tomás niegan, por razones teológicas y filosóficas, la teoría aristotélica de la eternidad del mundo. Tomás de Aquino se distingue de Maimónides en este punto por haber acentuado con mayor vigor la concepción racional de que el mundo no puede ser eterno [282]. Considera que la demostración de la necesidad de un comienzo del mundo no es forzosa, aunque no afirma, directa o indirectamente, su posibilidad positiva [283]. Escolásticos posteriores, tales como Hervaeus Natalis, Capriolo, Cajetan y, en nuestros días, Gutberlet, trataron de probar positivamente la posibilidad de una creación eterna del mundo.

El problema de la creación incluye muchas otras cuestiones particulares. En primer lugar, la relación entre la eternidad y el tiempo. Todos los sistemas metafísicos se han ocupado, de algún modo, de este tema. Tomás definía al tiempo, de acuerdo con Aristóteles, diciendo que es "la medida del movimiento según el antes o el después" y a la eternidad, siguiendo a Boecio, como "la simultaneidad temporal de un todo" (sin sucesión alguna): *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Por consiguiente, lo que diferencia el tiempo de la eternidad no es la falta de comienzo o de término (antes bien, un tiempo eterno es, para Tomás, perfectamente pensable) sino la circunstancia de que en lo eterno exista simultáneamente lo que en lo temporal —en virtud del cambio (movimiento)— es sucesivo. La escolástica llama *aevum* a un término medio, a una duración que reside entre la eternidad (*aeternitas*) y el tiempo y que está sometida al producto inmóvil e invariable y, por tanto, intemporal, de la creación [284].

Ya Agustín había prestado atención al problema de la relación entre el tiempo y la eternidad, problema éste que surge del tratamiento de la creación del mundo. Tomás acepta lo esencial de su conclusión: la voluntad de Dios es absolutamente inmutable. Sólo lo querido por Él puede estar sometido a variación. Luego, Dios ha querido, desde la eternidad, crear el mundo y no ha querido, en cambio, modificar desde la eternidad esa voluntad de acción creadora (con este supuesto el mundo sería eterno). Antes bien, el comienzo del tiempo es la manifestación de la divina voluntad de creación. *Non in tempore, sed cum tempore Deus creavit mundum,* dice la fórmula agustiniana. (Cfr. pág. 29).

El segundo punto se refiere a la libertad de la creación del mundo. Dios no lo ha llevado a la existencia por necesidad interna ni siguió

[282] Esto es, al mismo tiempo, una prueba de la autonomía del juicio del Aquinate, a pesar de su acercamiento (acentuado unilateralmente por muchos investigadores), en lo tocante a esta cuestión, a Maimónides.

[283] TH. ESSER, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, 1895.

[284] Cfr. F. BEEMELMANS, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino*, 1914. TH. ESSER, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer afangslosen Schpfung*, 1895.

coerción alguna de su naturaleza. También Él es un ser libre. La libertad divina, tal como la expone el desarrollo escolástico del problema, es la forma perfectísima de la libertad. Más perfecta que la humana, porque sólo se dirige a lo bueno. Pero, como ella, es independiente de las necesidades naturales de una coerción o de alguna determinación unívoca. Si todas las manifestaciones de la vida de Dios han sido queridas por Él mismo, también la creación del mundo es un hecho libre. Él, el infinitamente perfecto, se basta a sí mismo. Goza de una infinita bienaventuranza. ¿Qué pudo llevarlo, pues, a crear otros seres, el cielo y la tierra? Sólo la infinita bondad, que quería comunicar su *bonitas*. Ya Agustín había derivado la existencia del mundo de la plenitud de la bondad divina, *ex plenitudine bonitatis*.

Esta aspiración por tornar inteligible la existencia del mundo mediante el carácter, por así decirlo, de Dios, recuerda, en principio, las ideas —ciertamente diferentes por el contenido— de la especulación de un filósofo post-kantiano. Fichte "deduce" la existencia del mundo a partir de la ley moral. El mundo es "el material de nuestro deber, deber, que ha llegado a tener realidad sensible". En esta fórmula se postula la existencia del mundo en el hecho de que la ley moral, ínsita en nosotros, ha de encontrar objetos de aplicación. Entre los escolásticos, quizá Alano, haya emprendido, de un modo particularmente prolijo, una deducción semejante del cosmos [285]. Al atenerse al pensamiento platónico-cristiano, según el cual la bondad desprovista de envidia y que por eso mismo exige ser comunicada, es el motivo divino de la creación del mundo, derivó la existencia particular de los diversos dominios de la creación. De este modo, para citar un ejemplo, tienen que existir los ángeles, puesto que otros espíritus deben tener conciencia de la magnificencia de Dios. La existencia de un mundo material está igualmente exigida, pues es la ocasión para que los espíritus sirvan a Dios en su gobierno universal.

Una vez creado, el mundo necesita ser continuamente conservado por Dios, conforme al axioma gnoseológico que dice: *cessante causa cessat effectus*, si cesa la causa, desaparece el efecto. También este pensamiento está expresado en muchos pasajes del Antiguo Testamento. Agustín dice que la conservación del mundo es una creación continua, una *creatio continua*. Tomás acepta ese pensamiento y lo profundiza por el principio del *concursus divinus*. Entiende por dicho concurso la

[285] Alano caracteriza el pensamiento de la creación con las siguientes palabras: *Non exterioris instrumenti laborante suffragio, non materiae praeiacentis auxilio, non indigentiae stimulantis flagitio, sed solius arbitrariae voluntatis imperio mundialis regiae admirabilem speciem fabricavit Deus.* (Dios ha fabricado la admirable belleza del palacio del mundo, no con la ayuda activa de un instrumento exterior, no con el auxilio de una materia preexistente, no por la exigencia de una estimulante necesidad, sino por el imperio de su sola y libre voluntad.) Sólo a Dios le corresponde el *creare;* la actividad de la creatura es un mero *procreare*, porque siempre depende de una materia existente.

asistencia divina que toda potencia creada necesita para poder ser activa: *causa secunda non agit nisi in virtute primae causae*. Toda potencia está, por naturaleza, en reposo y recibe su movimiento de otro principio; de modo que, en última instancia —lo cual exige que se concluya en la idea de una total causalidad divina— la recibe del primer motor inmóvil, es decir, de Dios. Por eso Tomás habla de la *praemotio physica*, que pone a cada cosa, según su destino natural, en estado de ser activa por sí misma. Las llamadas potencias naturales son pro-movidas por Dios con necesidad, las libres con libertad [286]. La teoría de la *praemotio* coincide con la del problema de la libertad. (Ver más adelante.)

El principio tomista del *concursus divinus* patentiza el contraste entre dos concepciones que, en la Edad Moderna, habrían de oponerse en la forma del panteísmo y del teísmo. Tomás sostiene —de acuerdo con la concepción fundamental de la Biblia que, en este sentido, ya se apartaba del mito babilónico— la diferencia esencial entre Dios y el mundo. El ser de Dios y el ser del mundo están separados por un abismo infranqueable. Allí infinitud, aquí finitud; allí el Creador, aquí su obra. Pero, por otra parte, el mundo es una realización del pensamiento divino. Dios, el omnisciente, ha preconcebido todo, hasta lo más pequeño. La omnipotencia de Dios y su poder creador atraviesan el mundo entero. Está presente en todos los puntos de la creación. Si bien Dios está presente en todas partes, no todo es Dios. La diversidad sustancial entre Dios y el mundo no excluye la omnipresencia del poder divino en cada una de las partes del mundo. En la teología tomista se armoniza la omnidivinidad dinámica con la rigurosa peculiaridad del ser divino. Dicho en términos posteriores: vincula el teísmo, que acentúa la diversidad sustancial entre Dios y el mundo, con un panteísmo dinámico— si en general es permitido hablar en este caso de panteísmo. Pues lo propio de éste, en sentido riguroso, consiste, justamente, en la anulación de la oposición esencial entre Dios y el mundo. En la Edad Media, Amalrico de Bena y David de Dinant enseñaron semejante panteísmo. Designaban a Dios con los nombres de *forma universalis* y de *materia universalis*, lo cual

[286] *Deus qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, etiam levia sursum et gravis deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa.* De malo q. 6, art. 1. *Deus sicut naturalibus causis movendo eas non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit.* S. Theol. I. q. 33. art. 1. (Dios, que mueve todas las cosas según el modo de ser de lo movible, lo leve hacia arriba y lo pesado hacia abajo, también mueve la voluntad según la condición de ésta, no al modo de la necesidad, sino como a quien se comporta en forma indeterminada frente a la variedad de las cosas. De malo, q. 6, art. 1. Dios, así como al mover las causas naturales no quita que sus acciones sean voluntarias, sino que más bien realiza ese carácter en ellas.)

promovió la repulsa de Alberto Magno y de Tomás de Aquino [287]. Cada vez que Alberto llama a Dios, con expresión aparentemente panteísta, *esse omnium*, añade en seguida *non essentiale, sed causale*, con lo cual salva una concepción rigurosamente teísta.

La relación entre el ser de Dios y el ser de su creación, especialmente el del hombre, tuvo particular importancia para la mística cristiana [288]. Tan pronto el lenguaje del místico se atiene con todo rigor conceptual a la oposición esencial entre Dios y el alma del hombre, como propende a traspasar los límites entre ellos. De otro modo formulado y quizá con mayor acierto: no todos los místicos cristianos, por el hecho de la experiencia mística, se vuelven de espaldas al rigor conceptual que exige la concepción eclesiástica del teísmo. Pero se podría decir, en general, que en la esencia de la experiencia mística como tal reside la conciencia de una pérdida completa de la diversidad esencial entre el ser divino y el propio. En lo más profundo de sí mismo, el místico se siente uno con la divinidad. Se podría decir que con toda la intensidad de su anhelo atrae a la divinidad hacia su propio ser. De aquí, las expresiones preferidas por los místicos: *deificatio, theiosis*. Tal divinización del hombre corresponde a una humanización de Dios, a un nacimiento de Dios en el hombre.

El Evangelio de San Juan brinda la idea de una íntima comunidad vital entre el hombre y Dios, es decir, la idea de una interpenetración de ambos. "Quien coma mi carne y beba mi sangre, estará conmigo y Yo con él" (6, 57). La celebración de la comunión fué, para la posteridad, el eje de las vivencias y de las caracterizaciones místicas. Tomás de Aquino, el príncipe de los escolásticos, es, al mismo tiempo, el autor de un canto místico de alabanza a Dios, oculto en la forma del pan: *adoro Te devote, latens deitas*. En el momento en que se celebra la boda entre Dios y el hombre, en la comunión, Suso —su compañero de orden, muerto en 1361— le oye decir al Señor: "Yo me entrego a ti: tómame y reúnete Conmigo. Te perderás para convertirte en Mí. Cuando el día comienza, la aurora pierde su ser propio y de ella nace un claro día. He aquí lo que le acontece al alma cuando, en este sacramento, se abrasa con la lumbre divina de la eterna palabra y llega a estar transida por ella." Alberto Magno, en el escrito *De adhaerendo deo*, dice: nos trocamos en Dios, *mutuamus nos in deum*. En las obras de los místicos constantemente se repiten expresiones como éstas: "ser

[287] Sobre el Amalricano cfr. el artículo de BAEUMKER in el Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., Bd. VII. F. G. MANN, *Über Amalrich vom Bena und David von Dinand*, 1882.

[288] JOSEPH ZAHN ofrece una excelente exposición, basada en las fuentes, en su extensa obra *Einführung in die christliche Mystik*, 1908. Ver también J. STOFFELS, *Markarius der Ägypter und die Anfänge der Mystik*, 1908. Del mismo, *Theol. Quartalschrift*, Bd. 92.

uno con Dios", trocarse en Dios, perder el yo y lo propio de uno mismo, dejar de ser, aniquilarse. En la Teología alemana se nos dice: "Para que la creatura pueda conocer lo perfecto tiene que perder su carácter de tal, es decir, de ser cualidad, yo, mismidad; se debe anonadar y dejar de ser creatura para que Dios entre en ella". La *Teología alemana* habla, a veces, de una inmersión de la voluntad humana en la divina: otras, en cambio, vuelve a distinguir muy rigurosamente entre Dios y la creatura. Psicológicamente se explica este hecho por diferencias de actitudes. En un caso predomina la inmediatez de la vivencia, en el otro, la reflexión, que sigue las formas de la metafísica tradicional. Meister Eckhart caracteriza la *unio mystica* de un modo semejante al de la Teología alemana. Al referirse a la imagen de los juegos ístmicos, empleada por Pablo, semejantes a nuestras luchas por el perfeccionamiento moral, dice: "La carrera sólo es el desviarse de las creaturas, con el fin de unirse a la divinidad increada. Y en esta carrera el alma atrae a Dios hacia sí misma, de tal modo que en sí misma se aniquila, así como el sol atrae a la aurora y la aniquila." Eckhart se apoya en las palabras de San Agustín: "El alma tiene un celestial acceso en la naturaleza divina cuando para ella todas las cosas se han reducido a nada." En la extrema agitación de su mística, Eckhart llega a decir: "Si yo no fuera, tampoco Dios sería." Algunos siglos más tarde lo sigue en esto el jesuíta convertido Angelus Silesius (muerto en 1677). "Yo no soy fuera de Dios y Dios no es fuera de mí; yo soy su brillo y su luz y Él la claridad: ¿no somos, acaso, interiormente lo mismo? Yo sé que sin mí, Dios no podría vivir un instante. Si yo me aniquilara, Él necesariamente entregaría el espíritu."

La circunstancia de que escolásticos como Anselmo [289], Tomás y Buenaventura, como Hugo y Ricardo de San Víctor —todos rigurosos partidarios del teísmo metafísico— hayan sido entusiastas amigos de la vida mística, nos prohibe hablar, de un modo general, del panteísmo

[289] Como prueba de que en la personalidad de Anselmo no falta, al lado de su actitud escolástico-especulativa, una postura mística, encuentro una cita —que recuerda conocidas palabras de Agustín (ver más arriba, pág. 44)— tomada de sus *Meditationes*, tan leídas y frecuentemente impresas durante la Edad Media, en que se refleja todo el ardor de la búsqueda anselmiana de Dios: "Venid junto a mí, Dios mío; a Ti busco, amo, a Ti me confieso en mi corazón y boca y alabo e imploro con toda mi fuerza. Mi espíritu se abandona por completo a Ti y se inflama por tu amor: a Ti aspiro y hacia Ti van mis anhelos; mi espíritu, que sólo exige verte, no conoce nada más dulce que hablar, oir, escribir y disertar sobre Ti. Al reflexionar frecuentemente sobre tu magnificencia encuentro paz en medio de la confusión de esta vida terrenal, porque me refugio en ese amable recuerdo. A Ti clamo, conforme con mi profundísimo anhelo; por Ti clamo, con todo mi corazón y con potente grito. Y si clamo por Ti, lo hago en mí mismo. Y si yo no fuese en Ti, Tú no serías en mí. Tú eres en mí, porque permaneces en mi pensamiento. Desde el fondo de mi memoria te conozco y en ella te encuentro cuando tu recuerdo y ante Ti —desde quien, por quien y en quien todas las cosas son— grito de alegría".

de los místicos. La mística de aquellos hombres, incluso la de Agustín y Bernardo de Clairvaux, la de Francisco de Sales y María Teresa tienen de común con la mística panteísta-natural —surgida del neoplatonismo y de la Cábala, de la magia y de la alquimia— de un Agripa de Nettesheim y de un Teofrasto, sólo cierta forma fundamental de un estado de alma, pero no la realización de esa vivencia. Fué la dirección panteísta de los místicos un motivo para que la Iglesia católica rechazara también el quietismo de la vida mística. (Ver pág. 209.) En 1687 se condenó la siguiente proposición de Miguel de Molinos: "*Nihil operando anima se annihilat et ad ipsumprincipium regit et ad suam origenem quae est essentia dei in qua transformata remanet ac divinicata et Deus tunc in se ipso remanet; quia t u n c non s u n t d u a e r e s u n i t a e, sed una tantum et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis et anima se ipsam annihilat in esse operativo*" [290]. La doctrina eclesiástica se expone p o s i t i v a m e n t e así: también en la unión Dios y el alma humana siguen siendo esencialmente diferentes.

El vínculo con que en el éxtasis místico el alma humana se relaciona con Dios es la fuente de una suprema bienaventuranza. También en la caracterización de este sentimiento de felicidad —y no sólo en la experiencia de la forma mística fundamental— el místico cristiano coincide con el pagano. En las *Enneadas* de Plotino, leemos: "Cuando despierto de la somnolencia del cuerpo y me aparto del mundo externo, cuando, recogiéndome en mí mismo, contemplo una maravillosa belleza, creo firmemente que pertenezco a un mundo más alto y perfecto. Actúa poderosamente sobre mí la más magnífica de las vidas y llego a ser uno con la divinidad. Logro una energía vital que me remonta por encima de todo otro inteligible en virtud de que me he introducido en lo divino." "La teoría conduce hasta el camino y la travesía; pero la contemplación consiste en que se quiera ver", explica Plotino. La mística cristiana, en cambio, espera la contemplación de la gracia divina. "Interroga a la gracia, no a la ciencia, al anhelo, no al intelecto": de tal modo Buenaventura respondía a la pregunta de cómo es posible lograr el éxtasis místico: *interroga gratiam, non doctrinam, desiderium, non intellectum, gemitum orationis, non studium lectionis, sponsum, non magistrum, deum, non hominem*. Buenaventura nos asegura que alcanzamos aquella mística transformación en Dios por medio de la docta ignorancia, de la *docta ignorantia*. (Cfr. pág. 28.) En este *Doctor Seraphicus* encontramos una prolija y rica psicología de la experiencia mística. Como muchos otros místicos, también él señala los elementos sensibles del éxtasis. Las facultades sensibles entran en el grado

[290] El alma, al no obrar nada, se aniquila y vuelve al principio mismo y a su origen que es la esencia de Dios, y permanece transformada en ella y divinizada, y Dios entonces queda en sí mismo, porque entonces no hay dos cosas unidas, sino solamente una, y por esta razón Dios vive y reina en nosotros y el alma se aniquila a sí misma en el ser operante.

supremo de actividad en el cuarto grado de la contemplación. Los sentidos vibran, por decirlo así, en absoluto, sin encontrar un objeto determinado. Oído, vista y olfato están excitados al máximo; sin embargo no se oye, ve, huele o gusta nada determinado.

En el éxtasis místico —estado que Tertuliano describía en una monografía citada por Jerónimo [291], que se ha perdido— el místico llega a la más viva convicción de la existencia de la divinidad, a la que sienten el ardor de su experiencia. El alma contrae nupcias con Dios: de aquí tantas imágenes eróticas, en las que Cristo es llamado "Prometido del alma" y el proceso místico "abrazo de Dios", *amplexus Dei* [292]. Pero cuando el alma del hombre medieval retrocedía del país irracional de la mística hasta el territorio de la especulación conceptual, cuando el místico se trocaba en escolástico, cuando con su entendimiento volvía a investigar la relación entre Dios y el mundo, no podía pasar por alto la cuestión del origen del mal. El *unde malum?* —temible y grave problema que había preocupado a los pensadores griegos—es una pregunta que inquietó a los filósofos cristianos de todas las épocas.

[291] Esta expresión se conserva durante la Edad Media. Alano de Insulis, por ejemplo, dice: *Aliquando excedit homo istum statum* (sc. *proprium-naturalem*) *et talis excessus dicitur ecstasis sive metamorphosis, quia per hujusmodi excessum excedit statum propriae mentis vel forman. Excesus autem superior dicitur apotheosis quasi deificatio, quae fit quando homo ad divinorum contemplationem rapitur; et hoc fit mediante illa potentia animae quae dicitur intellectualitas qua comprehendimus divina; secundum quam potentiam homo fit deus.* (Algunas veces el hombre desborda este estado (i. e. propio, natural), y tal desborde se llama éxtasis o metamorfosis, porque con un desborde de este género desborda el estado o la forma de la propia mente. El desborde superior se llama apoteosis, que es como decir deificación, que tiene lugar cuando el hombre es arrebatado a la contemplación de las cosas divinas; y esto ocurre mediante aquella potencia del alma que se llama intelectualidad, con la cual comprendemos lo divino; según esta potencia el hombre se convierte en un dios.)

[292] La mística medieval ofrece un ejemplo, a su modo, del hecho de que la naturaleza humana se resista a la tendencia de una des-sensualización. Según su más profunda intención, los místicos sólo querían ser espíritu y Dios y contemplar el Supremo bien desprendidos de los apetitos humanos. Pero no se los puede resistir absolutamente. Sin advertirlo, se introducen en las delicias del místico, presumiblemente espirituales y puras. Se los sublimiza y espiritualiza; pero no pierden por completo, sin embargo, su elemento sensible. Tal es lo que atestiguan numerosas imágenes y giros, eróticamente coloreados, tales como *amplexus Dei*, abrazo de Dios (Agustín); *per gustum tangere Deum*, tocar y gustar a Dios (Hugo de San Victor.) Bernardo de Clairvaux celebra tales estados del *gustare et adorare Deum* como inefable suavidad y dulzura, *ineffabilis suanitas et dulcedo*. Inclusive un investigador tan sobrio de la naturaleza como Alberto Magno conocía el anhelo estético del "goce" de Dios: *ferventissimum desiderium Deo pruendi*. Buenaventura coloca ante la perspectiva del virtuoso "una desnuda y no velada visión de Dios": *Deum beati nidebunt facie ad faciem, hoc est nude et sine velamine*. Angelus Silesio canta: "La mayor beatitud que puede imaginarse es la de gustar la dulzura de Dios. Estar unido a Dios y gozar con sus besos es preferible a conocer muchas cosas sin su amor". Cfr. las anteriores observaciones acerca del concepto agustiniano del *frui Deo* (pág. 44).

Por una parte Dios —bondad y santidad absolutas— por otra parte, el mundo —pesar inevitable, pecado y miserias sin fin—. ¿Cómo conciliar ambos extremos?

Tomás de Aquino trató la cuestión en un escrito especial titulado *De malo*. Su principio metafísico supremo, constituyó para la escolástica un axioma constantemente repetido; todo ser, en cuanto ser, es bueno, *omne ens inquantum ens esse bonum*. El modelo de este axioma está en el Antiguo Testamento, en la siguiente sentencia de Salomón (c. 1, 13, 14): "Dios no ha hecho la muerte y no se ha complacido con la corrupción de lo viviente. Ha hecho cada cosa como debe ser según su esencia, y lo que ha creado en el mundo es bueno y dentro de él no hay nada malo." "Dios contempló lo que había hecho y era muy bueno", está escrito en el libro de Moisés. Si Dios es bueno, si es la bondad esencial y en sí misma, de Él sólo podrá proceder lo bueno: tal es lo que la filosofía medieval de la religión sostiene con Agustín. Luego, el mal —afirma Tomás, de acuerdo con éste— no puede ser nada positivo. Tan sólo es algo negativo, una privación del bien, una *privatio boni* [293].

En la esencia de cualquier cosa finita está fundada una cierta imperfección física. Pero las imperfecciones de las cosas singulares concurren, según el orden divino, a la armonía del mundo entero. Si faltara lo malo, faltarían también muchos bienes. "Sin la vida de los leones y la muerte de los animales, sin la persecución de los tiranos, no existiría la paciencia de los mártires." Por eso, Dios ha enviado el mal moral y el pecado; para que concurran al bien, que introdujo como fin último de la ordenación universal. Dios, la santidad absoluta, no quiere el mal moral por sí mismo. Éste acontece porque el hombre ha perdido la libertad de decidir entre el bien y el mal. Aquí se muestra la significación poderosa y fatal que la metafísica escolástica, y también la concepción católica del mundo en general, atribuyó al *liberum arbitrium indifferentiae*. La única y exclusiva raíz del mal está en la libre decisión de la voluntad humana. El valor o disvalor de cada acto libre se eleva hasta la eternidad. El pecador que conscientemente se separa del orden querido por Dios, tiene que pagar tributo al divino gobierno del mundo. Al ser condenado por la justicia divina al eterno tormento infernal, se somete también al orden de la voluntad de Dios. De este modo, el mal del pecado, concurre a la glorificación de Dios, de cuya sabiduría todas las cosas son tributarias. Es sabio haber enviado el mal y el pecado para el bien. El asesinato del Mesías se convirtió en bendición. Fué un pecado que proporcionó un inmenso beneficio a la humanidad. *O felix culpa quae tantum meruit redemptorem!*

La providencia (*providentia*) divina agita su cetro sobre todo acon-

293 He aquí un antiguo pensamiento aristotélico, repetido por el neoplatonismo. La teología y filosofía cristiana, fiel a la teoría que exigía su metafísica, la acogieron con gusto.

tecer. Ella es la ordenación de todas las cosas al fin último, al *finis ultimus*. Lo más grande y lo más pequeño, las alegrías y los pesares de la existencia humana, todo, está sometido al fin último. Los dolores y las calamidades corporales de cualquier índole, tales como el hambre y la guerra, le han sido infligidas al género humano por la providencia divina, como castigo por la libre acción pecadora de Adán y de su posteridad. Son medios de prueba y de purificación: el hombre ha de admitir con humildad.

La providencia divina, que abarca todos los acontecimientos del mundo, se apoya en su omnisciencia. Dios conoce de antemano la totalidad de lo real y de lo posible y, según esto, los futuros condicionados (*futura contingentia*). Su preconcepción no sólo se refiere a las causas físicas, en las que necesariamente están contenidos los efectos, sino también a las causas libres. El conocimiento de Dios sería imperfecto si no se extendiera hasta las acciones de sus creaturas libres, tanto reales como posibles. La voluntad libre realiza sus actos, no porque Dios los haya previsto, sino al revés. De este modo Tomás y la escolástica en general armonizan la previsión divina y la libertad humana, así como la bondad y santidad de Dios se concilia con la efectividad del mal. A la sugestiva objeción de que Dios hubiera podido implantar fácilmente, desde el principio, en la facultad de elección del hombre la dirección unívoca hacia el bien, los escolásticos la respondían basándose en una determinada valoración: Dios no ha elegido tal posibilidad porque de la plena decisión entre el bien y el mal se desprende un bien mayor [294].

294 Cfr. las ideas de San Agustín, anteriormente mencionado.

C. *EL PROBLEMA ÉTICO*

I. EL LIBRE ARBITRIO

Los pensadores medievales consideraban que el supuesto más importante de la actividad moral del hombre era su libre arbitrio. Quizá ningún otro objeto, dentro de toda la literatura de la época, haya sido más prolija y rigurosamente discutido. Lo que determinó esta situación fué, en primer término, el interés humano por salvar la moralidad. En segundo lugar, las reflexiones teológicas más diversas conducían también al problema de la libertad.

El Antiguo y el Nuevo Testamento contienen numerosas afirmaciones que se refieren a la libertad: "El deseo de pecar debe estar por debajo de ti y tú lo debes dominar" (1. *Mois.* 4, 7). "El hombre tiene ante sí la vida y la muerte: lo que quiera le será concedido" (*Eccl.*, 15). "Bienaventurado el que pudiendo pecar no pecó" (*Eccl.*, 31). "En todas las obras sigue fielmente a tu conciencia; pues ello significa seguir el mandamiento de Dios" (*Eccl.*, 32). "Yo (Moisés) te he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición, con el fin de que tú elijas la vida" (*Deut.*, 30). El Nuevo Testamento subraya la importancia de la decisión voluntaria en pasajes como éstos: "¡Jerusalem, Jerusalem . . . cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina junta los polluelos bajo sus alas, pero tú no has querido!" (*Matt.*, 23, 37). "No seas vasallo de los hombres", exhorta Pablo en la *Primera epístola a los Corintios*, refiriéndose a aquella libertad interior del cristiano. Con variadas expresiones vuelve a considerar este punto.

Los padres de la Iglesia emplearon estas citas de la Biblia para defender la doctrina del libre arbitrio humano. Y ya en ellos se repite la tesis de que sin libertad no hay moralidad alguna. En lo sucesivo fué Aristóteles quien dominó en la historia de nuestro problema. Su influencia es palpable en Juan de Damasco, el Agustín de Oriente, que coincide con él textualmente [295]. Se puede decir que la

[295] Documentos más preciosos en VERWEYEN. *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, 1908. Sobre la teoría de la libertad de Agustín, ver más abajo pág. 32.

teoría de la libertad de la Edad Media está, por una parte, bajo el signo de Agustín y, por otra, del Damasceno y Aristóteles. De Agustín ya hemos hablado (cfr., pág. 32). Ahora expondremos brevemente la teoría de la libertad del Damasceno, en consideración a la importancia que tuvo para la posteridad.

La voluntad —enseña J u a n d e D a m a s c o— es la facultad racional de desear y, por tanto, una peculiaridad del hombre, que es un ser racional. El hombre comparte la facultad sensible de desear con los seres irracionales. La libertad de la voluntad tiene sus raíces en la razón y sus funciones: juicios, deliberaciones y elecciones. Justamente el deseo se independiza del estímulo presente por estos actos. En la efectividad de aquellos procesos psicológicos reside una primera prueba de la libertad misma; es decir, en el hecho de que el hombre, y no algún principio externo, es la causa de ciertas acciones y de que tiene el "libre poder" (*libera potestas*) de elegir en lo contingente, o sea, en lo que tanto puede ser como no ser. Además, en el concepto de lo voluntario o espontáneo (*spontaneum*) está involucrada la circunstancia de que algo se produzca en nosotros y por nosotros mismos, es decir, de que algo acontezca libremente. El punto de vista de la ética conduce al mismo resultado. El elogio y la censura, la recompensa y el castigo, la ley y la virtud, suponen que el hombre es la causa de las acciones exigidas. Tal cosa está de acuerdo con el hecho de que los seres irracionales no son objeto de enjuiciamiento moral: el animal no actúa, sino que es impulsado a la acción, *brutum non agit, sed agitur* [296]. Finalmente, también la *teodicea* exige la libertad del hombre. "En las causas que residen en nosotros, hijos de Adán", está el origen, tanto del mal como de su consecuencia: los medios divinos de la disciplina. Pues Dios es bueno y de Él sólo puede provenir lo bueno.

Estos cuatro argumentos —el psicológico, el conceptual, el ético y el metafísico-teológico— se repiten en los pensadores de la Edad Media con renovadas variaciones.

[296] Esta proposición se repite en casi todos los escolásticos. *Rationis expertia non sunt libera arbitrii potestate donata. Nam ducuntur magis a natura quam ducunt. Qua propter non contradicunt resistuntve naturali appatitui, sed simulatque quippiam appetierint, impetu feruntur ad prosecutionem. De fide orthodoxa* II, 27. (Los seres desprovistos de razón no tienen el poder del libre albedrío. Pues, más que conducir a la naturaleza, son conducidos por ella. Por ello no contradicen ni resisten el apetito natural, sino que, en cuanto apetecen una cosa, se lanzan con ímpetu en pos de ella.) *Rationis autem privilegium hoc est liberae potestatis voluntas liberumque arbitrium. Loc. cit.* III, 18. (En cambio el privilegio de la razón consiste en la voluntad de libre potestad, y en el libre albedrío.

1. LA TEMPRANA ESCOLASTICA

Como Juan de Damasco, también Juan Escoto Erígena acentúa la estrecha conexión de la libertad con la racionalidad: *ubi est rationabilitas, ibi necessario erit libertas.* Además señala el contraste entre necesidad y voluntad: *ubi est necessitas, ibi non est voluntas.* Si se hiciera depender la voluntad de causas que la impulsan (*compellere*) a hacer algo "contra la voluntad", se la anularía. La voluntad y el entendimiento fundamentan el libre arbitrio del hombre, su *liberum arbitrium,* es decir, su capacidad de elegir entre el bien y el mal (*electio boni vel mali*). Si el hombre no poseyera esta capacidad, si estuviera sometido a una coacción natural que lo arrastrara a infringir los mandamientos divinos, estos últimos carecerían de sentido. Otro tanto ocurriría con las promesas divinas acerca del futuro juicio final y de la corona de la vida, próxima al bueno [297].

El pensamiento de Agustín, aceptado por Erígena, de que la libertad consiste en la capacidad de la voluntad de "moverse a sí misma" (de determinarse a sí misma, como diríamos hoy) encontró amplia difusión por obra de Anselmo. Su definición de la voluntad dice que es un instrumento que se mueve a sí mismo mediante sus afecciones: *Voluntas instrumentum suis affectionibus se ipsum movens.* Luego, lo voluntario es lo libre (*voluntarium=spontaneum=liberum*). Es intrínsecamente imposible querer contra la voluntad. La libertad es independencia de coacción, de forzosa necesidad (*libertas a coactione*). Ésta se diferencia de una segunda necesidad, que es lógica y propia de proposiciones como la siguiente: Dios es necesariamente justo; es decir, es justo por propia esencia. Sólo aquella libertad de coacción y no, por el contrario, la capacidad de pecar, pertenece a la esencia de la libertad. Pues "de otro modo", Dios y los ángeles buenos, carecerían de libertad... pecaminosa admisión (*nefas est dicere*). Pero, efectivamente, la voluntad humana ha perdido, al pecar, el camino de la justicia, por el que antes transitaba [298]. Sólo el hombre es causa del pecado. Por su culpa (*culpa hominis*), no por Dios, el mal está en el mundo [299]. Pero la efectividad del mal es una prueba de la libertad humana. Pues

[297] *Nullus Christianorum dubitare debet Deum universitatis conditorem dedisse homini liberum arbitrium id est electionem boni et mali.* De div. praedest. c. V. (Ningún cristiano debe dudar que Dios, fundador de todo el orden universal, ha dado al hombre el libre albedrío, esto es la elección del bien y del mal.)

[298] Es característica de Anselmo la siguiente definición —repetida por Honorio Augustodunensis—: *Libertas arbitrii est potestas servandi justitiam propter ipsam justitiam.* (La libertad de albedrío es la capacidad de observar la justicia por la justicia misma.) Cfr. también FRANZ BAEUMKER, *Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit* (Beiträge, Bd. X).

[299] *Non enim est culpa Dei qui cravit in eo cum libertate arbitrii voluntatem et contulit ei iustitiam, ut nisi iuste vellet, sed culpa hominis qui iustitiam deseruit quam servare potuit.* De concord. c. XIV. (Pues no es culpa de Dios, que creó en él, juntamente con la libertad del albedrío, la voluntad, y la confirió la justicia, para que no quisiera nada sino con justicia; sino que es culpa del hombre, que abandonó la justicia que pudo conservar.)

Dios, la santidad y la bondad misma, no puede ser el autor del mal. La Biblia atestigua ambos puntos.

En lo esencial, todos los escolásticos están de acuerdo con la caracterización objetiva de la libertad; sólo las formulaciones difieren entre un pensador y otro. Así, por ejemplo, encontramos en Abelardo una expresión que proviene de Jerónimo y que Anselmo, al parecer, no empleó. Al referirse a los seres dotados de razón y por tanto libres, Abelardo dice: *in utrumque possunt suam deflectere voluntatem;* es decir, son seres que se pueden decidir por los contrarios, por lo bueno o por lo malo. Pero esta doble posibilidad, añade en seguida, no pertenece a la esencia del *liberum arbitrium,* pues, "de otro modo", Dios no sería libre, puesto que por su santidad esencial no puede pecar. Pero, en verdad, Dios posee el grado supremo de libertad. Pues lo que hace con absoluta necesidad, lo produce, al mismo tiempo, con absoluta libertad, porque no está sometido a la más mínima coacción [300]. La imposibilidad divina de pecar ha sido, en Dios mismo, voluntaria y por tanto constituye el fundamento de la suprema libertad. Si la independencia de coacción pertenece a la esencia de la libertad, se debe diferenciar, como Abelardo lo subraya por primera vez, entre la libertad de poder y la libertad de actuar [301]. Aquélla consiste en una capacidad, en una disposición; ésta, en la posibilidad de ser activa. Quien dispone de la capacidad de caminar no puede ejercerla, por ejemplo, cuando nada.

Tales distinciones (*distinctiones*) son características de la Escolástica. También en la historia de nuestro problema se procede según el axioma que establece: *semper distingendum est.* Bernardo de Clairvaux insiste acerca de una triple distinción de la libertad. La primera —psicológico-metafísica— consiste en la independencia de la voluntad con respecto a la coacción (*libertas a coactione*). Pertenece a la esencia inabrogable de la libertad y es propia tanto del bueno como del malo, tanto de Dios como de sus criaturas racionales (*ubi voluntas, ibi libertas. Ubi necessitas, sc. coactionis, iam non voluntas. Ubi necessitas, non libertas*). La segunda —ética— es la libertad de pecado (*libertas a peccato*). Éste es exclusivamente obra de la mala voluntad, de la que hace un mal uso del libre arbitrio. El hombre desciende a la tumba "por propia voluntad", por el asentimiento que otorga al mal que conoce "sin seguir un poder exterior" (*nulla vi extrinseca*). ¿Quién lo sacará de la fosa? La gracia divina, siempre que la libre

[300] *Nequaquam divinae naturae necessitas ab eius voluntate disiuncta est.* Introd. ad. theol. III, c. 5. (Una necesidad de la naturaleza divina, de ninguna manera está separada de su voluntad.)

[301] *Introd. and theol.,* III, c. 5. En la Edad Moderna, esta diferencia adquirió gran vigor, principalmente en Hobbes y, de acuerdo con él, en Schopenhauer. En nuestros días la sostiene W. Windelband.

voluntad no rechace su auxilio. La expresión empleada por Bernardo es célebre: *tolle liberum arbitrium et non erit, q u o d salvetur; tolle gratiam, non erit, u n d e salvetur* [302]. La gracia divina y la libre voluntad del hombre, en misteriosa alianza, producen el acto de salvación. Sin libertad no hay virtud ni culpa. La necesidad, es decir, la coacción, "disculpa" (*excusat*) cualquier acción y anula la "responsabilidad" (el *imputare*). La tercera especie de libertad, finalmente, coincide, en lo fundamental, con la segunda. Es la libertad de miseria (*libertas a miseria*), y la miseria es propia del castigo por el pecado. Sobre la tierra la atestigua la salvación, mediante la gracia divina, de la voluntad caída. Tal libertad encontrará alguna vez su plenitud: en la vida celestial del más allá, *in patria*, en la verdadera patria del hombre.

En acuerdo textual con Bernardo, cuya obra *De gratia et libero arbitrio* (1127) fué escrita casi dos décadas antes que las *Sentencias* de P e d r o L o m b a r d o, formuló éste las definiciones fundamentales de su teoría de la libertad. Siguiendo a Agustín distingue en el alma facultades superiores e inferiores: existe en ella una facultad sensible de conocer y de desear, que pertenece también a los animales, y una facultad racional, que fundamenta la libertad. De acuerdo con Agustín, define a la voluntad como un movimiento del alma no sometido a coacción alguna y al *liberum arbitrium* como la capacidad, basada en la razón y la voluntad, de decidirse, en virtud de su propio poder, por el mal, y mediante el auxilio de la gracia divina, por el bien.

La santidad de Dios se opone al pecado. Sin embargo, la libertad es también propia de Él. Pues Dios elige el bien, no "con necesidad, sino con libre voluntad": no con necesidad forzosa, sino voluntaria. Por eso posee el supremo grado de libertad de pecado; posee, como diríamos hoy, la suprema libertad ética. El hombre ha perdido la *libertas a peccato* por el pecado original. Creado con la capacidad del *posse peccare*, por la libre decisión de esta posibilidad del mal, es decir, por el pecado, se ha sumergido en el grado del *posse peccare et non posse non peccare*. Alguna vez, en la patria celestial y con el auxilio de la gracia divina, alcanzará el grado de plenitud del *non posse peccare*. La libertad humana pasa, pues, por tres fases: de la posibilidad de pecar va a la imposibilidad de no pecar y llegará a la imposibilidad de pecar. La posibilidad del pecado reside en el vínculo entre la sensibilidad y la razón, entre las facultades inferiores y superiores del alma. Todo pecado es una repetición de la escena del Paraíso: la razón

[302] De gratia et libero arbitrio I. 1. *A Deo ergo sine dubio nostrae fit salutis exordium nec per nos utique nec nobiscum. Verum, consensus est opus, et si non ex nobis, non tamen sine nobis.* Loc. cit. XIV, 46. (Sin duda alguna de Dios viene el principio de nuestra salvación, y no se hace por nosotros ni con nosotros.) *Deus facit volentem, hoc est suae voluntati consentientem.* XIV, 51. (Dios lo hace capaz de querer, esto es, de asentir a su propia voluntad.)

es el hombre, el conocimiento sensible la mujer, el apetito sensible la serpiente [303].

Los comentarios a las *Sentencias* de Lombardo repiten sus ideas fundamentales con palabras más o menos semejantes. A lo sumo, alguno de los pensamientos trasmitidos por él se acentúa más que otro. Así, por ejemplo, M a g i s t e r B a n d i n o —con conscientes referencias a Agustín— subraya de un modo particular el hecho de que el bien consiste en la concordancia de la voluntad con la razón [304]. Según los grados de esta concordancia distingue los de la libertad moral, los de la *libertas a peccato*.

También H u g o A m b i a n e n s i s elogia a la actividad racional diciendo que es la "verdadera y magnífica libertad de los hijos de Dios y desconocida por el mundo". Al mismo tiempo, añade a las tres clases tradicionales de libertad, una cuarta: la libertad de asedio y de obstáculo en el ejercicio del bien. La Iglesia de Dios carece ahora de plena libertad de movimiento en la lucha contra sus numerosos enemigos. Pero finalmente obtendrá completa independencia, como aquel tesoro oculto de que hablan los Evangelios [305]. En la teoría del mal Hugo abandonó el influjo agustiniano por medio de la teoría de la natura-

[303] Esta imagen ya se encuentra en Agustín; en el siglo XIII fué repetida, entre otros, por el *Magister* Praepositinus. *Ut enim ibi (in paradiso serpens suavit mulieri et mulier viro, ita et in nobis sensualis motus, cum illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet inferiori parti rationis, id est rationis, id est rationis scientiae; quae si consenserit illecebrae, mulier edit cibum vetitum, postea dat viro, cum superiori parti rationis, id est rationi sapientiae eandem illecebram suggerit, quae si consentit, tunc vir etiam cum femina cibum vetitum gustat. Lombardus, Sent.* II, 24. (Pues así como allí (en el paraíso) la serpiente convenció a la mujer y la mujer al hombre, así también el movimiento sensual, cuando ha concebido el atractivo del pecado, lo sugiere como la serpiente a la mujer, que es la parte inferior de la razón, es decir, de la razón de la ciencia; si ésta consintiera al atractivo, la mujer come el fruto prohibido, luego lo da al hombre, ofreciendo así el mismo atractivo de la parte superior de la razón, a saber la razón de sabiduría; si ésta consiente, entonces el hombre gusta el fruto prohibido, conjuntamente con la mujer. Lombardus.)

[304] *Patet duas esse libertates liberi arbitrii, malam scilicet et bonam. Mala igitur et non vera libertas est, cum ratio dissentit a voluntate indicans, quod voluntas appetit non esse faciendum. Bona vero libertas vera est, ubi ratio voluntati concordat.* Sent. II, 25. (Evidentemente hay dos libertades del libre albedrío, a saber, la mala y la buena. Así, pues, la mala y no verdadera libertad, es cuando la razón disiente de la voluntad, juzgando que no hay que hacer lo que la voluntad apetece. Pero la buena, verdadera libertad es cuando la razón concuerda con la voluntad.)

[305] *Tolletur impius et Ecclesiae libertas stabit et cum Christo libera permanebit. Haec est libertas quam Christus, de Virgine natus, mundo reparavit... Libertas haec thesaurus ille est qui in agro absconditus sapienter ab emptore quaeritur. Dial.* lib. V, 11. (El impío será suprimido y la libertad de la Iglesia quedará y permanecerá libre con Cristo. Ésta es la libertad que Cristo, nacido de la Virgen, restableció para el mundo. Esta libertad es aquel tesoro escondido en el campo, que el comprador busca con sabiduría.)

leza puramente negativa que de lo *malum*, no tiene ninguna causa activa sino deficiente [306].

Hugo de San Victor, cuyas definiciones de la libertad coinciden textualmente con las de Lombardo y Bernardo de Clairvaux, acepta la misma concepción, vinculada con otros elementos agustinianos [307]. Lo mismo rige para el victorino Ricardo que, en el marco de la teoría de la libertad, proporciona un interesante ejemplo de exégesis medieval. Con palabras entusiastas describe el poder que poseía el hombre antes de haber pecado. No sólo la voluntad humana era perfectamente sana, es decir, inclinada al bien y capaz de realizarlo, sino que, en virtud de su salud no herida todavía, ejercía, al mismo tiempo, un poderoso dominio externo. Nada había en su ser que no obedeciera, antes de haber caído en el pecado, a la voluntad del hombre: todo movimiento del cuerpo, todos los sentidos, todo pensamiento y deseo la seguían. Su poder se extendía también a la naturaleza externa, a los pájaros del cielo, a los peces del mar y a todos los restantes animales. *O quam sublimis potestas, o quam potens sublimitas, o dignitos sublimitatis, o sublimitas potestatis!* —exclama Ricardo, embriagado ante este poder desencadenado de la voluntad. El hombre perdió por el pecado tanto el poder externo como el interno. Desde que su

[306] *Causa ista quam quaeris (sc. malitiae), si diligenter attendis, nulla est; non effectus, sed defectus est. Defectus dico ab eo quod bonum est, ad id quod bonum non est vel ab eo quod summe est ad id quod minus est. Cum autem hoc modo voluntas deficit, non ad mala, sed (ad bona) male divertit. Nulla namque res mala est, sed omnis bona est sucundum id quod est.* Loc. cit. IV, 10. (Esta causa que buscas (la causa de la malicia), si lo examinas con atención, no existe; no es un efecto, sino un defecto. Quiero decir, una desviación desde lo que es un bien hacia lo que no es un bien, o desde lo que es en el más alto grado hacia lo que es en menor grado. Cuando la voluntad se desvía de este modo, no se vuelve hacia los males, sino que se vuelve mal (hacia los bienes). Porque ninguna cosa es mala, sino que toda cosa es buena en tanto y en cuanto es.)

[307] Como lo aclara la siguiente tabla:

Hugo de San Victor	Pedro Lombardo	Bernardo de Clairvaux
Volutas semper a necessitate libera est. Ubi enim necessitas, ibi non est libertas; ubi non est libertas nec voluntas et ideo nec meritum. Sent. lib. III, 8.	*Ubi necessitas, ibi non est libertas nec voluntas et ideo nec meritum.* Sent. lib. II, 25.	*Ubi quippe necessitas, iam non voluntas.* De grat. et lib. II, 2. *Ubi necessitas, libertas non est* (II, 5); *ubi voluntas, ibi libertas* (I, 1).
La voluntad siempre está libre de la necesidad. Pues donde hay necesidad, no hay libertad; donde no hay libertad, tampoco hay voluntad, y por lo tanto tampoco hay mérito.	Donde hay necesidad no hay libertad ni voluntad y, por lo tanto, tampoco hay mérito.	Como que, donde hay necesidad, ya no hay voluntad. Donde hay necesidad, no hay libertad; donde hay voluntad, hay libertad.

voluntad ha caído en el pecado está "enferma", es decir, incapacitada de ejercer el bien por propio poder. Es cierto que todavía ahora tiene una *libertas a coactione*, inseparable de la naturaleza; pero su libre arbitrio, sin la gracia divina, es incapaz de decidirse por el bien. Sólo por el poder del Espíritu Santo la voluntad puede pronunciar las simples palabras "Señor, Jesús" (*Dominus Jesus*).

2. EL APOGEO DE LA ESCOLÁSTICA

Mientras que el desarrollo de nuestro problema estaba preponderantemente influído por Agustín, aunque no sustraído de modo indirecto a Aristóteles, la acción de éste se fortaleció y llegó a influir de modo directo en el siglo XIII. Ya la inmediata y frecuente apelación al "Filósofo" se manifestó más fuertemente que lo permitido por el anterior predominio de Agustín, en la teoría aristotélica de la voluntad de Alejandro de Hales. Aristóteles había distinguido las facultades según sean capaces de un solo acto o de actos contrarios. Entre los últimos estaba la facultad racional de desear, es decir, la voluntad. De aquí que, desde Alejandro de Hales, se repita siempre la definición de los escolásticos: *voluntas (facultas voluntaria) se habet ad opposita.* La voluntad se conduce de modo indeterminado (*indeterminate*) por actos opuestos; su determinación no es unívoca: *non determinatur ad unum.* Antes bien, basándose en anteriores reflexiones, se puede decidir en pro o en contra del bien, sin coacción alguna; pues la voluntad y la coacción se excluyen por esencia [308]. Claro está que una decisión por el bien necesita la gracia divina; cosa que la filosofía pagana ignoraba. Por eso no entendía completamente al libre arbitrio del hombre; por eso carecía de un justo concepto del bien moral, del mérito. Pero conocía una cosa: sin libertad no hay responsabilidad moral.

Justamente este punto, ya acentuado por Aristóteles, es el que fundamenta el interés que la escolástica tomó en nuestro problema. Guillermo de Auvergne recuerda que el perro es un esclavo de sus sentidos y que ante el látigo carece del "libre poder" de amar o temer a su amo. El animal carece de la conductora de las facultades del alma: de la regia voluntad [309]. Por eso no está sometido a imputación moral:

[308] Así pues la libertad, el *indeterminismo escolástico*, consistiría en una doble libertad: negativamente, en la independencia de la voluntad con respecto a la coerción externa o interna, y, positivamente, en la capacidad de elegir entre actos (contradictorios y contrarios). *Indifferentia liberi arbitrii sive voluntatis ad opposituos actus* (indiferencia del libre albedrío o de la voluntad, con respecto a actos opuestos): tal es la fórmula que podría resumir los giros escolásticos siempre repetidos. La especial elección entre el bien y el mal no pertenece, según la doctrina escolástica, a la esencia de la libertad, sino que estriba en un mal uso de ella.

[309] *In ea (anima humana) est voluntas tamquam rex et imperator et via intellectiva se rationativa sicut consiliarius ilus; virtutes vero inferiores, videlicet*

cum brutis animalibus non agitur de moribus ant virtutibus —non eis imputatur aliquid ad peccatum. Tampoco se elogia o censura a la piedra, que cae con necesidad natural [310]. Sólo una necesidad voluntaria. no natural, es decir, una necesidad que no se cumple contra la voluntad o sin ella, fundamenta la virtud o el pecado. Si los hombres sucumbieran por naturaleza (*naturaliter*) al asalto de las pasiones, si existiera para ellos una "imposibilidad natural" de resistir esa embestida, sería insensato (*stultissimum*) e inicuo (*iniquissimum*) alabarlo o censurarlo.

irascibilis et concupiscibilis et motiuae vires quod est dicere quae sunt executivae motus sicut ministr sunt quorum officium est iussa exequi voluntatis super eas regnantis et imperantis. Tractatus de anima II, 15. (En ella (el alma humana) la voluntad es como un rey y emperador, y la fuerza intelectual o razonante es como el consejero de aquél; pero las virtudes inferiores, por ejemplo las potencias de airarse o de desear y las potencias motoras, que es como decir ejecutivas del movimiento, son como ministros cuya función consiste en ejecutar las órdenes de la voluntad que reina e impera sobre ellas.) *Dico insuper quod virtus intellectiva servitutti lege eius (voluntatis) et jure naturae subdititissima est et propter hoc ad imperium eius omnia facit quaequmque potest: Ex grege cum impera eam cogitare, disputare, deliberare . . . omnia ista exequantur ad reges imperium et mandatum; mens sive ratio . . . subdita est eidem (sc. voluntati) tamquam inferior et ancilla ipsius.* Loc. cit. III, 8. (Digo además que la virtud intelectual está totalmente sometida por ley y derecho natural a la servidumbre de aquélla (de la voluntad) y por eso hace todo cuanto puede hacer, conforme al imperio de ella; y así, cuando le ordena pensar, disputar, deliberar, todas estas cosas se ejecutan conforme al imperio y mandato del rey; la mente o razón . . . está sometida a la misma (o sea a la voluntad) como inferior y sierva de ella.)

310 *Bruta quippe animalia non libertate se agunt aut ducunt ad ea quae concupiscunt, sed tamquam necessitate rapiuntur ad ea atque praecipiti impetu feruntur in illa.* Tractatus de anima, II, 14. *Quod si homines servitute passionum hujusmodi naturaliter depressi essent atque totaliter nihilque libere agerent, non esset possibili eos peccare, esset iniquissimum culpare eos . . . quaere et laudare eos similiter stultissimum esset; necessitas enim et impossibilitas naturalis laudem penitus excludunt et vituperium meritumque et culpam . . . quem ad modum euim non est laudandus lapis ex eo quod descendit et movetur in deorsum neque culpatur si moveatur in sursum, cum alterum faciat necessitate naturali, alterum vero violentia invincibili; sic neque homines laudandi vel vituperandi essent, si necessitate naturali feruntur ad operantur vel impossibilitate naturali averterentur adque prohiberentur ab operando.* Loc. cit. II, 15. (Porque si los hombres estuvieran naturalmente hundidos por la esclavitud de las pasiones de esta clase y no ejecutaran con libertad absolutamente nada, no sería posible que ellos pecaran, y sería sumamente injusto culparlos . . . Por eso, y de modo semejante, sería también una necedad el alabarlos; pues la necesidad y la imposibilidad naturales, excluyen de raíz tanto el vituperio como el mérito y como la culpa . . . Pues del mismo modo que no se puede alabar a la piedra porque descienda y se mueva hacia abajo ni se la culpa si se mueve hacia arriba, puesto que hace lo primero por una necesidad natural, y lo segundo por una violencia invencible; así tampoco los hombres habían de ser alabados o vituperados, en caso de ser llevados a obrar por una necesidad natural, o bien por imposibilidad natural fueran apartados o impedidos de obrar.) *Apud bruta (autem) animalia non est hujusmodi viribus rector aut moderator et propter hoc non est propter quod imputari debeat in laudem vel vituperium quidquid agunt.* Loc. cit. (Empero, en los animales brutos no hay un rector o moderador de las fuerzas de esta clase, y por ello no hay causa para que se deba imputar a alabanza o vituperio lo que ellos hacen, sea lo que fuere.)

B u e n a v e n t u r a expone los mismos pensamientos al referirse a la *libertas a peccato.* La gracia, que capacita aquellos actos del hombre que por sí mismo sería incapaz de realizar, crea determinadas disposiciones (*dispositiones*) a las que la voluntad asiente sin coacción. Tiene un completo dominio (*dominium*) sobre los actos opuestos; "se mueve por sí misma", tanto en sus obras "naturales" como en las "meritorias", que están posibilitadas por el auxilio de la gracia: *sicut voluntas movet se ipsam ad opera naturalia, sic adiuta per gratiam movet se ipsam ad opera meritoria.* Incluso en la perfección del más allá, cuando la voluntad "fortificada" por la gracia se dirige "necesariamente" al bien, aún entonces, sigue siendo libre, porque su necesidad es voluntaria y se basa en el asentimiento (en el *consensus*) del querer. La libertad de pecado es la base del *bene esse* y no el *esse* de la libertad. Sólo una determinación natural, es decir, involuntaria, contradice a la libertad; pero no ocurre lo mismo con la voluntaria y unívoca (*determinatio ad unum*). Del mismo modo como los bienaventurados se dirigen hacia el bien con una necesidad voluntaria, los condenados se encaminan al mal. Pero subsiste en ellos la esencia de la libertad, aunque no puedan elegir entre el bien y el mal. La libertad de pecar es, en verdad, falta de libertad: *libertas peccandi non est libertas, sed defectus libertatis.* La suprema libertad se revela en la buena acción voluntaria; por tanto, se manifiesta ante todo en Dios, la Santidad esencial, que ha sido querida por Él mismo.

A l b e r t o M a g n o expresó estos mismos pensamientos de un modo algo diferente. Sus palabras recuerdan a las empleadas por Abelardo en su diferenciación de la libertad de querer y de obrar. Según la fórmula de Abelardo, Dios tiene el supremo grado de libertad "porque siempre hace lo que quiere" y porque no está constreñido a actuar por necesidad alguna, por cosas que su voluntad no hubiera admitido. No hay en Dios ninguna manifestación de su vida que no haya sido querida por Él. Los seres racionales creados comparten con Dios la libertad natural de coacción, la *libertas a coactione* y la *flexibilitas ad oppositos actus* [311]. Sólo por eso pueden estar sometidos a un enjuiciamiento moral. Puesto que han elegido su estado por propia voluntad y lo mantienen por ella, los bienaventurados del cielo y los condenados del infierno encuentran, mediante la justicia divina, recompensa y castigo. Sus actividades son libres porque son "causa de ellas mismas": *voluntas sibi ipsi est causa in omnibus* [312].

311 *Libertas eius (sc. potentiae rationalis) consistit in hoc, quod possit velle hoc at non velle hoc et posse velle diversum ad hoc.* Sent. lib. III. *disp.* (La libertad de ésta (de la potencia racional) consiste en esto: que puede querer esto y no querer aquello y que puede querer algo distinto de esto.) 28. *Omne euim quod est actus naturalis materiae et naturae obligatur ad hoc vel illud faciendum et non ad aliud.* S. theol. II. q. 16. (Pues todo lo que es acto natural de la materia y de la naturaleza, está obligado a esto o a aquello que hay que hacer, y no a otra cosa.)

312 *S. Theol.* II, p. 21.

Tomás de Aquino construye la teoría de la libertad sobre el pensamiento aristotélico de la "autocausalidad" o automovimiento. Cita expresamente al "Filósofo" y concuerda amplia y textualmente con él. Es "libre", es decir, espontáneo o voluntario, todo acto que tiene su principio en la actividad misma. La piedra arrojada hacia arriba es movida desde fuera. No es, ella misma, la causa de su movimiento (*causa sui motus*). Cuando cae, en cambio, sigue un impulso "natural", cuya causa o principio reside en ella misma. Ahora bien, si tal automovimiento es voluntario y se da con conocimiento del fin, es libre. Cuando se trata de una necesidad natural que, al mismo tiempo, ha sido querida, hay todavía libertad de coacción, pero no, por cierto, libre arbitrio. Así por ejemplo, en la voluntad existe "la necesidad de una inclinación natural" hacia el bien y la felicidad: *de necessitate beatitudinem homo vult voluntas; in nihil potest tendere nisi sub ratione boni*[313]. Este fin último de la felicidad se sustrae a la elección: *ultimus finis nullo modo sub electione cadit*. Así como el sentido de la vista se dirige, por naturaleza, a los colores, sin estar forzado a percibir un color determinado, así también ocurre con la voluntad humana. Sin perjuicio de su aspiración natural, y por tanto necesaria —sin que haya libertad de elección[314]— hacia la felicidad, es decir, hacia un bien en general, es indiferente (*indeterminate*), con relación a los bienes particulares. Puede elegir los medios para lograr el fin último; además está en su poder de elección el querer ser activa o no y el de actuar de un modo u otro: *voluntas determinata ad unum commune quod est bonum, indeterminate se habet respectu particularium bonorum*.

La facultad racional de desear, es decir, la voluntad, se diferencia, por esta indeterminación (indeterminabilidad), del apetito sensible y de las cosas naturales. El fuego siempre es caliente y los graves siempre caen, si no son impedidos en ello. Es cierto que el apetito sensible tiene gran diversidad de objetos; pero siempre está determinado por el objeto que se le presenta en el momento actual. Al ver un lobo, la oveja huye con necesidad. Los animales carecen de una facultad superior de desear, de un *superior appetitus*[315] capaz de resistir al estímulo

[313] *S. Theol.* I, q. 82, art. 2; II, q. 13, art. 6 y art. 3.

[314] Esta relación nos vuelve a aclarar la importancia de la diferenciación entre la libertad de coacción (si se nos permite la expresión) *libertas a coactione*, entendida como la *possibilitas* (*flexibilitas*) *ad oppositos actus*, de indiferencia frente a actos opuestos (*liberum arbitrium indifferentiae*), o como se dice también *a necessitate coactionis* y la libertad de elección (*electio*). Cfr. las anteriores observaciones de Alejandro de Hales.

[315] *Ovis viso lupu necesse habet timere et fugere*. De vera q. 24, art. 2. *Ovis timens lupum statim fugit quia non est in eis* (sc. *brutis animalibus*) *aliquis superior appetitus qui repugnet*. S. Theol. I, q. 83, art. 3. (La oveja, a la vista del lobo, está en la necesidad de temer y de huir.) (La oveja, al temer al lobo, huye inmediatamente, pues no hay en ellos (en los animales brutos) algún otro apetito superior que contraríe (a éste).

sensible. Pero la razón deliberante (*ratio deliberans*) compara los bienes particulares entre sí y a éstos con el fin último. Encuentra que todos los bienes creados sólo son relativamente valiosos y anula, de este modo, una subordinación unívoca de la voluntad a un bien determinado. La libertad arraiga, pues, en la razón: *totius libertatis radix est in ratione constituta—ubicumque est intellectus, ibi liberum arbitrium est; ex hoc enim, quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest*[316]. Justamente ésta es la causa por la que los animales (irracionales) carecen de libertad. Y por eso también, no son susceptibles de enjuiciamiento moral alguno.

El orden moral, garantizado y sancionado por la fe cristiana, es una prueba de la existencia del *liberum arbitrium* en el hombre. Sin él serían vanas —es decir, prácticamente desprovistas de fin— las exhortaciones, advertencias, recompensas y castigos. La negación del libre arbitrio humano destruye el principio fundamental de la filosofía moral[317]. Es una "opinión herética", porque "anula el fundamento del mérito y de la culpa de las acciones humanas". El pecado es obra exclusiva de la libre voluntad; es un acto de libre automovimiento. Esta capacidad de automovimiento constituye un bien irremplazable de la facultad racional de desear. La gracia "no anula la libertad natural". Ella es un principio de vida que se añade a la naturaleza, un *superadditum naturae*, que capacita al hombre para la realización de acciones que por sus propias fuerzas no podría cumplir. Es un influjo de Dios sobre la voluntad; pero su acción no la lleva a un estado de coacción. Dios no puede anular la naturaleza de la voluntad. La coacción y la voluntad se oponen en absoluto; ante tal oposición también la gracia debe detenerse. Dios puede modificar y cambiar la voluntad, pero no forzarla: *Deus potest immutare voluntatem, non tamen cogere*[318]. En ge-

[316] *S. Theol.* II, q. 6, art. 2. *S. Theol.* I, q. 59, art. 3. *De veritate* q. 24, art. 2.

[317] *Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, praeceptum et punitio et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicuius partis philosophiae dicuntur positiones extraneae: sicut nihil moveri quod destruit principia scientiae naturalis*. De malo, q. 6, art. 1. (Pues si no hubiera algo libre en nosotros, sino que por necesidad nos moviéramos al querer, quedaría suprimida la deliberación, el precepto y el castigo y la alabanza y la censura, acerca de los cuales versa la Filosofía moral. Pero las opiniones de este género que destruyen los principios de alguna parte de la filosofía se llaman posiciones extrañas: como (lo sería afirmar) que nada se mueve, lo que destruye los principios de la ciencia natural.)

[318] *Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere*. De veritate, q. 22, art. 8. (Dios puede cambiar la voluntad y sin embargo, no puede forzarla.) Lo mismo se encuentra en Tomás de Estrasburgo: *licet Deus possit immutare liberum arbitrium, tamem ipsum . . . non potest cogere, non propter impotentiam se tenentem ex parte Dei, sed propter repugnantiam se tenentem ex parte effectus; quia nullius agentis est facere quod repugnat effectui, sed absolute et sufficienter cogere voluntatem simpliciter repugnat effectui; coactum enim est invo-*

neral, todo acto natural de la voluntad necesita un influjo de Dios. Pues Dios, entendido como Primer motor, auxilia por su concurso (*concursus divinus*) a toda facultad —según su cualidad— a fin de que se actualice. También la facultad humana de querer, que es causa de sus actos, pero no causa primera de los mismos, necesita del auxilio divino para poseer libertad [319].

Para Tomás de Aquino, pues, la razón es la raíz de la libertad. Por eso su teoría tiene un carácter "intelectualista". En cambio, la concepción de su discípulo Enrique de Gante puede ser llamada "voluntarista". Fácilmente se reconoce que se refiere a su célebre compañero de orden, cuando afirma que es "falso poner toda la libertad del lado de la razón". La libertad reside principalmente en la voluntad, que puede actuar contra el intelecto. El entendimiento sólo tiene la tarea de proponer (*proponere, praesentare*) a la voluntad el objeto de elección; pero la elección misma corresponde a la voluntad. Ella es "en el reino del alma, el primer motor"; por eso es la facultad principal, más principal aún que el entendimiento, del cual ella dispone: *multo perfectior et altior est operatio voluntaris quam intellectus quanto melior est amor et dilectio Dei quam cognitio eius* [320].

luntarium et per consequens si voluntas cogeretur ad hoc quod vellet aliquid; tunc involuntarium esset voluntarium et nolitum esset volitum. Sent. lib. II. 25 q. 1. . . . (aunque Dios pueda cambiar el libre albedrío, sin embargo, no puede forzarlo, y ello no se debe a una impotencia por parte de Dios en sí mismo, sino a una repugnancia por parte del efecto en sí mismo; porque no es propio de ningún agente realizar lo que repugna al efecto; y bien, forzar absolutamente y suficientemente la voluntad, repugna esencialmente al efecto; pues lo forzado es involuntario y por consiguiente, si la voluntad fuera forzada a querer algo, entonces lo involuntario sería voluntario y lo no querido sería querido.

[319] *Liberum arbitrium est causa sui motus quia homo per liberum arbitrium se ipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.* S. Theol. I, q. 83, art. 1. (El libre albedrío es causa de su propio movimiento porque el hombre, en virtud del libre albedrío se mueve a sí mismo a obrar. Sin embargo, no proviene de la necesidad de la libertad esto de que lo que es libre sea la causa primera de sí mismo; así como tampoco se requiere, para que algo sea causa de otra cosa, que sea la primera causa de ella. Dios es, pues, la primera causa que mueve las causas naturales y voluntarias. Y así como para las causas naturales, el hecho de que Él las mueva no quita que los actos de ellas sean naturales, así el hecho de que Él mueva las causas voluntarias no quita que las acciones de ellas sean voluntarias, sino que más bien realiza ese carácter en ellas; pues opera en cada cosa según la propiedad de ésta.)

[320] *Quodlib.* I, 14. *Contra naturam voluntatis est determinari a ratione, sed potius naturae eius est libere moveri, etiam contra rationis determinationem.* I., c. q. 17. (Es contrario a la naturaleza de la voluntad el ser determinada por la razón; antes bien, es propio de su naturaleza el moverse libremente, incluso contra la determinación de la razón.)

En nuestra cuestión, relativa a la teoría de la libertad, esta diferencia entre "intelectualismo" y "voluntarismo" es decisiva para establecer la relación entre Tomás de Aquino y Duns Scoto. Entre los dos hay, en primer lugar, numerosas y hasta textuales coincidencias. Ambos definen a la voluntad como un apetito racional (*appetitus rationalis*), como el motor de todas las potencias del alma, como independiente de coacción [321], como causa de sus propios actos (*causa actus sive motus sui*) y libre por naturaleza, como una facultad que actúa desde el punto de vista de un bien (*sub ratione boni*) y que es movida por el bien conocido, en virtud de ser éste su causa final. También existe una amplia coincidencia entre ambos pensadores en el conflicto —que tan vivamente interesó a la psicología medieval— concerniente a la relación entre el intelecto y la voluntad. Los dos consideran que el intelecto, que representa el objeto, es una causa parcial de la elección que, en esencia, es obra de la voluntad, y los dos están de acuerdo en admitir que el intelecto sólo se refiere a los medios para obtener el fin último de la felicidad, pero no a ésta misma. El fin último es deseado con necesidad natural. Pero la voluntad puede apartar al entendimiento de la contemplación del fin último. Frente a éste se reserva el dominio de sus propios actos, es decir, la libertad de no querer en general. En oposición con las exposiciones corrientes no se puede hablar, pues, de un contraste fundamental, que se expresaría con un determinismo intelectualista en Tomás y con un indeterminismo voluntarista en Duns Escoto [322].

Sin embargo subsisten entre los dos escolásticos —en lo que se refiere al problema de la libertad— diferencias inesenciales. Hay entre ellos una diferencia, cuya falsa interpretación llevó a muchos investigadores al error antes mencionado. Tomás y Escoto valoran a las dos facultades tratadas aqu de modo diverso. Tomás enseña el primado del intelecto, Escoto el de la voluntad. La cuestión acerca del primado no carece de conexiones con la de la libertad. Concierne al problema de su fundamento. Tomás considera a la razón como causa, es decir, como fundamento de la libertad (*ratio libertatis*) y a la voluntad, como su portadora: *radix libertatis est voluntas sicut subjectum, sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversos ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni.* Escoto, en cambio, ve en la voluntad tanto a la causa como a la portadora de la libertad y acentúa con preferencia la independencia de la voluntad con respecto a las decisiones del intelecto. Por eso Escoto —lo mismo que To-

[321] *Voluntas semper a necessitate libera est et numquam cogi potest.* ESCOTO, *Sent.* lib. II, dis. 25. (La voluntad es siempre libre de la necesidad, y nunca puede ser forzada.) TOMÁS, *S. Theol.* I, q. 82, art. 1. (La necesidad de coacción repugna en absoluto a la voluntad.)

[322] Véase la prueba prolija de esto en VERWEYEN, *Das problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, 1909, pág. 180 ss.

más— caracteriza al intelecto como causa parcial del acto libre. Por su parte, Tomás enseña —lo mismo que Escoto— que la voluntad libre en ningún caso está forzada a seguir al intelecto. Brevemente dicho: Tomás prefiere subrayar la indiferencia del juicio de la razón, sin negar la indiferencia de la voluntad. Escoto prefiere acentuar la indiferencia de la voluntad, sin negar la significación que el juicio de la razón tiene para el querer libre.

El diferente acento de valor conferido por Tomás y Escoto a las dos facultades de alma, depende de las siguientes consideraciones, dominadas por las valoraciones últimas. Con relación a la dignidad del objeto, el primado le conviene al intelecto, según Tomás. Pues su objeto es el fundamento del bien, la *ratio boni;* pero lo verdadero está por encima de lo bueno, que sólo lo es por participar de la verdad. Según Escoto, el primado le conviene a la voluntad, pues su objeto es el bien y lo verdadero sólo es uno de los muchos bienes. Por eso lo bueno está por encima de lo verdadero. Con relación al *habitus*, también el intelecto exige el primado, según Tomás; pues la sabiduría es más alta que el amor. En ella encuentra el hombre la felicidad suprema. Según Escoto, está requerido por la voluntad; pues la *Primera epístola a los corintios* pone al amor por encima de la fe. Finalmente, la diversidad de las influencias recíprocas entre ambas facultades fundamenta una diferencia de valor. Desde este punto de vista, el intelecto, para Tomás, está más alto; pues mueve a la voluntad como causa final y ésta, por su parte, mueve al entendimiento como causa eficiente. Pero el fin es superior al *agens*. Para Escoto, también desde este punto de vista, la voluntad es la principal potencia, porque constituye la causa total de su acto y porque actúa sobre el entendimiento.

De todo esto se desprende que no carece de justificación hablar de "intelectualismo" en Tomás y de "voluntarismo" en Escoto. Sólo que esta diferencia se refiere únicamente a la cuestión del primado o del valor y no tiene nada que ver con lo esencial del problema de la libertad, así como tampoco coicide, de ningún modo, con la oposición de determinismo e indeterminismo. Ambos, tanto Escoto como Tomás, son "indeterministas", porque consideran que la voluntad es una facultad que posee, por naturaleza, una inabrogable *libertas ad opposítos*. En ello se diferencia de las cosas naturales o de los apetitos sensibles, que están determinados por un solo objeto o acto. Y con no menor derecho, los dos podrían ser caracterizados como "deterministas", si se les toma, por así decirlo, la palabra. Ambos declaran el siguiente principio: *voluntas d e t e r m i n a t se ipsam*. Pero la voluntad "se determina a sí misma", según su propia intención, con plena "libertad", es decir, sin necesidad causal. Y esta necesidad pertenece a la esencia del moderno determinismo, por ejemplo, el de Spinoza, que no

admite que la voluntad tenga, en un determinado instante, una posibilidad real de poderse determinar de otro modo [323].

Sin añadir a los antiguos pensamientos algo objetivamente nuevo, Escoto formuló sin embargo, por primera vez y con plena claridad, el concepto de la posibilidad de los contrarios, de la *possibilitas ad utrumque*: libre es aquella facultad que, aún suponiendo todas las condiciones exigidas para la acción, tanto puede obrar como no: *notandum eam potentiam dici liberam quae omnibus praerequisitis positis operari potest et non operari* [324]. La voluntad libre es, pues, el remate final de las condiciones ya existentes. Precisamente por ser la última, es la más originaria y no admite que se pregunte por un fundamento ulterior. Es un principio real y último. Sólo se puede pedir un fundamento de sus principios por "ignorancia". Se podría decir: *stat pro ratione voluntas*. (Esta fórmula, no empleada por el mismo Escoto, ofrece, quizá, la mejor descripción del pensamiento últimamente aludido.)

La teoría escolástica de la libertad, y, en especial, la relación entre la facultad general de querer y sus actos libres particulares, no podría tener una formulación más clara que la proporcionada por Escoto: "La

[323] Materiales para este problema en J. M. VERWEYEN, *Philosophie des Möglichen*, 1913.

[324] *Notandum eam potentiam dici liberam quae omnibus praerequisitis positis operari potest et non operari*. Dis. II, sect. XV. *Voluntas potentia potens respectu oppositi... ita quod prima determinatio et tempore et natura est in positione actus (sc. voluntatis)*. Met. lib. IX, q. 15. *Voluntas per nihil aliud determinatur ad agendum. Sent.* lib. II, dist. 7. *Modus agendi voluntatis est libere agere.* L. c. n. 22. *Omnis causa naturalis activa est determinata ad unum effectum vel, si causa naturalis est indeterminata, non potest se impsam nec aliam determinare. Sent. lib.* II, dist. 25, q. 1. *Voluntas semper a necessitate libera est et nunquam cogipotest*. L. c. (Hay que notar que se llama libre a aquella potencia que, suponiendo dadas todas las condiciones requeridas, puede operar o no operar. *Disp. III, sect. XV*. La voluntad... potencia que puede respecto de lo opuesto... de tal manera que la primera determinación según el tiempo y la naturaleza está en la posición del acto (de la voluntad). *Met*. Lib. IX, q. 15. La voluntad no es determinada por ninguna otra cosa a obrar. *Sent*. Lib. II, dist. 7. El modo de obrar de la voluntad es obrar libremente. 1.c.n. 22. Toda causa natural activa se encuentra determinada a un solo efecto, o bien, si alguna causa natural es indeterminada, no puede determinarse a sí mismo ni a otra. *Sent*. lib. II, dist. 25, q. I. La voluntad es siempre libre de la necesidad, y nunca puede ser forzada, 1. c.)

Intellectus cadit sub natura. Met. lib. IX, q. 15. *Intellectus movetur ab objecto naturali necessiatate, voluntas autem se libere movet. Quaest. quodl.* q. 16. *Non est in potestate intellectus moderir assensum suum veris quae apprehendit; nam quantum ostenditur veritas principiorum ex terminis vel conclusionem ex principiis, tantum oportet assentire propter carentiam libertatis. Sent*. lib. II, disp. 6. (El intelecto queda comprendido en la naturaleza. *Mt.*, lib. IX, q. 15. El intelecto es movido por el objeto con necesidad natural, en tanto que la voluntad se mueve libremente a sí misma. *Quaest quodl*. q. 16. No está en el poder del intelecto el moderar su propio asentimiento a las verdades que aprehende. Pues en cuanto la verdad de los principios se infiere de los términos (extremos) o la conclusión se deduce de los principios, en tanto es menester asentir, en virtud de la carencia de libertad.)

voluntad es causa de sus actos, en cuanto, por naturaleza, es anterior a éstos y no porque exista como un acto más actual". Y es causa libre de su acto, es decir, no forzada ni determinada unívocamente por las condiciones que la antecedente [325]. Este pasaje aclara, al mismo tiempo, un caso especial de la esencia de la Psicología de las facultades cultivada en la Edad Media. Pues con plena claridad designa a la facultad general de querer como causa de su manifestación voluntaria particular. Ésta no está desprovista de causa y, sin embargo, es libre porque, en primer lugar, es independiente de toda coacción y, en segundo lugar, es contingente, porque se puede cumplir o no. El miembro de esta alternativa que se realice —ambos tienen en principio las mismas posibilidades— depende, en esta teoría de la libertad, única y exclusivamente de la facultad de la voluntad que, por ser racional, considera los *dictamina rationis*, los motivos racionales, sin que por ello experimente la menor coacción.

Al lado de la solución indeterminista del problema de la libertad encontramos, en el siglo XIII, una solución radicalmente determinista influída por el averroísmo latino. Uno de los principales puntos de esta doctrina está en el determinismo cosmológico y psicológico. La circunstancia de que las estrellas influyan sobre los hombres y, especialmente, sobre la voluntad de ellos —aunque no se admita que anulan su libertad— es admitido por Tomás y Escoto como un hecho indudable [326]. Pero el averroísmo le atribuye al factor sideral una

[325] *Voluntas ut prior naturaliter actu suo, non ut existentes actualiter sub actu, est causa actus sui, quod est manifestum ex hoc quod est causa libera actus sui.* ESCOTO, *Sent.* lib. II, disp. 7, q. 1. (La voluntad, por ser anterior naturalmente a su acto, y no por existir actualmente bajo el acto, es causa de su acto; lo que resulta manifiesto por el hecho de que es causa libre de su propio acto.) *Liberum arbitrium est causa sui motus quia homo per liberum arbitrium se ipsum movet ad agendum.* TOMÁS, *S. Theol.* I, q. 83, 1. (El libre albedrío es causa de su propio movimiento porque el hombre en virtud del libre albedrío se mueve a sí mismo a obrar.) Ambos pasajes muestran, al mismo tiempo, que la concepción que sostienen que el concepto escolástico de la libertad se refiere a la autocausalidad, a la autodeterminación de un poder universalmente voluntario (considerado como invariable) no es "una grosera falsificación del concepto de la libertad propio de los escolásticos", como Gutberlet, el Néstor de los actuales escolásticos, afirma sin fundarlo en fuentes. (Philos. Jahrb. XXII, 507).

[326] *Nihil prohibet ex impressione corporum coelestium aliquos esse habiles ad irascendum vel cocupiscendum vel aliquam huius modi passionem... Sed tamen... sapiens dominatur astris; scilicet quia resistens passionibus per voluntatem liberam et nequaquam motui coelesti subjectam.* TOMÁS, *S. Theol.* II, p. 9, aet. 5. (Nada impide que por la impresión producida por los cuerpos celestes, algunos sean susceptibles de ira o de concupiscencia o de alguna otra pasión semejante... Pero también es cierto que... el sabio domina a los astros; porque resistiendo a las pasiones por medio de la voluntad libre, que no está en modo alguno sometida al movimiento celeste.) *Voluntas nostra non subest regimini corporis coelestis; verum est tamen, quod corpus coeleste agit in voluntatem nostram quasdam inclinationes mediantbus quibus voluntas facilitatur vel difficultetur in operando... Tales inclinationes non incitant voluntatem, quin immo voluntas libere potest in oppositum illius, sed ta-*

importancia incomparablemente mayor. Admite un eterno retorno de las religiones y de las culturas. Y ellas dependen del retorno de los ciclos estelares. También el cristianismo apareció y desapareció innumerables veces. Las *Imposibilidades* (*Impossibilia*) del averroísta latino Siger de Brabante nos orientan en la cuestión del determinismo psicológico [327].

En esta obra polémica, dirigida contra las fundamentales doctrinas de la escolástica cristiana, se niega la libertad, entendida en el sentido tradicional indeterminista. Tampoco se admite la responsabilidad moral. Siger encuentra que todas las acciones del hombre son necesarias. No existe ningún hecho contingente. Si conociéramos todas las causas de un acontecimiento, concebiríamos su necesidad. Esto rige también para el género humano. Se deben distinguir tres clases de necesidades. En primer lugar la necesidad por coacción. Es irreconciliable con la voluntad, puesto que lo forzoso es *per definitionem* lo involuntario. Además, es preciso distinguir entre una necesidad absoluta y otra hipotética. Todo lo que resulta de una causa que no puede ser variada en modo alguno, acontece con necesidad absoluta. En cambio, todo lo que proviene de una causa que en sí misma es variable —aunque no lo sea en el instante de su acción— es hipotéticamente necesario. La muerte, por ejemplo, es una consecuencia natural y necesaria de la composición del organismo; pero las consecuencias mortales que puedan acarrear el goce de algo ardiente pueden ser apartadas por medios opuestos y adecuados. Tales medios son accesibles a las acciones humanas condicionadas necesariamente. Por eso se justifican los castigos y las amenazas. El hombre es castigado para que no quiera ni realice en el futuro la acción por la que ha sido corregido: *punitur, ne iterum illud velit et faciat.* Si todas las acciones del hombre fueran por completo independientes de su voluntad, las recompensas y los castigos no tendrían finalidad alguna, porque no podrían producir la más mínima variación: *punitio enim a recta ratione ordinatur sicut impedimentum causae ex qua homo aliquid voluit et per consequens fecit.*

De este modo el escrito polémico de Siger trató de conciliar la

men cum maiore difficultate. ESCOTO, *Metereolg.* I, q. 3, art. 3. (Nuestra voluntad no está sometida al imperio de los cuerpos celestes; verdad es sin embargo que el cuerpo celeste produce en nuestra voluntad algunas inclinaciones mediante las cuales la voluntad se ve facilitada o dificultada en su operación... Tales inclinaciones no determinan la voluntad, antes bien la voluntad puede actuar libremente en oposición a ellas, aunque con mayor dificultad.) El sabio dominará a los astros. *Sapiens dominatur astris*, decía algunos siglos más tarde el florentino Coluccio Salutati, quien —en virtud de la libre voluntad humana, concebida como un factor inevitable y apelando a Agustín y a Jerónimo— abandonó finalmente la "superstición astrológica de su juventud, pues esa astrología era una hueca mentira erguida sobre vacilantes pies". Cfr. la monografía que le dedicó von Martin.

[327] CLEMENS BAEUMKER. *Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philosophische Streitschrift aus dem 13. Jahrhundert. Zum esrten Male vollständig herausgegeben und besprochen* (Beiträge, Bd. II).

negación de la *libertas ad utrumque* con la admisión, en principio, de la recompensa y del castigo. Niega expresamente la oposición entre las buenas y las malas acciones y la responsabilidad moral, entendida en el sentido tradicional, porque ésta depende en un todo de aquella *libertas ad utrumque* de la teoría indeterminista, es decir, del *liberum arbitrium*.

3. LA DECADENCIA DE LA ESCOLÁSTICA

Tomás Bradwardino, en el siglo XIV, basó su teoría de la libertad en el pensamiento de la omnicausalidad de Dios. En esto se distingue de Siger de Brabante, que introducía a las malas acciones como un miembro necesario del orden del mundo, y de Tomás de Aquino, que extendía la teoría del *concursus divinus* a la facultad libre. La absoluta dependencia de todas las cosas de Dios no permite la excepción de la voluntad. Se tendría que renunciar a un Dios que careciera de pleno dominio sobre la voluntad humana: *illum nolo pro deo nostro habere qui non habeat omnipotentissimum dominatum super meam debilem voluntatem* [328]. Luego, la libertad no puede significar independencia de Dios. Por otra parte, ésta, la independencia de Dios, tendría que ser voluntaria, porque la coacción y la libertad seexcluyen. La voluntad no puede ser forzada ni por Dios, la Causa primera, ni por las causas creadas o "segundas", tales como el intelecto, los apetitos naturales o los astros. Una necesidad voluntaria empero es absolutamente incompatible con la libertad: *necessitas spontanea nequaquam libertati repugnat* [329]. Y el pensamiento de la omnicausalidad divina otorga la suprema medida de moralidad. Se diría que rodea a la voluntad con una muralla protectora y la defiende del mal.

Pero si la voluntad depende en absoluto de Dios ¿podría, acaso, pecar? ¿No significaría esto que Dios es culpable de cooperar con el mal? Una sutil distinción aparta la dificultad: el acto de la voluntad depende de Dios sólo según su ser, no según su defecto, sólo desde

[328] De causa Dei contra Pelagium, III, c. 29. *Non enim vult Deus nec velle potest creaturam... esse sic liberam quod non Deo de necessitate subjecta sit aut quod possit agere sine eo; hoc enim contradictionem icludit... sicut etiam non potest velle se non esse aut Deum non esse*. L. c. III, c. 30. (Pues Dios no quiere ni puede querer que la creatura... sea libre en el sentido de que no esté necesariamente sometida a Dios o que pueda obrar sin Él: pues esto encierra una contradicción... como tampoco puede querer no existir él mismo, o no ser Dios.) Cfr. también S. HAHN, *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit* (Beiträge, Bd. V).

[329] Sólo contradice a la libertad una necesidad que antecede a la voluntad: *necessitas praecedens repugnat libertati contradictionis simpliciter; necessitas etiam naturalis, fatalis et violentia omnimodo libertati contradictionis repugnant*. L. c. III, c. 10. (La necesidad que precede (a la voluntad) repugna en absoluto a la libertad de contradicción: también la necesidad natural, fatal, y la violencia en toda forma, repugna a la libertad de contradicción.)

cierto punto de vista, *secundum quid* —como reza la distinción preferida por la escolástica—. Dios separa la *substancia* del acto voluntario de su *deformitas*. La última, que es el pecado, sigue siendo obra exclusiva de la libre voluntad [330]. Dios la subordina a la armonía del universo, tal como el médico aplica el veneno según un fin.

Son dos los motivos que condujeron a Bradwardino a su distinción dialéctica: la salvación de la moralidad, por una parte, y el deseo de descargar a Dios de la responsabilidad del mal en el mundo, por la otra. También sostiene Bradwardino que la voluntad, en oposición a todas las "facultades naturales" —entre las cuales se encuentra el intelecto— es una facultad que, aún cuando se supongan todas las condiciones exigidas, puede o no ser activa y comportarse con indiferencia frente a actos que se oponen contradictoriamente: *omnibus dispositionibus necessario requisitis non necessario sequitur ipsum velle, sed potest (homo) aequaliter velle et non velle (libertas contradictionis)* [331].

Esta formulación, usual desde Escoto, se repite con algunas variantes en Buridano, quien la concilia con la antigua fórmula de la *libertas ad utrumque*. Su definición dice: *agens voluntarium po-*

[330] *Fortasse subtilius et probabilius dici potest quod Deus necessitat quodammodo ad actum peccati secundum substatiam ipsius actus; non idea tamen videtur consequens quod ipse necessitet ad peccatum vel ad deformitatem peccati quatenus est peccatum... Posset enim Deus omnipotens, ut apparet, separare substantiam ipsam actus et rem quamlibet positivam et deformitatem peccati possetque producere et servare talem suum effectum realiter positivum et bonum absque tali defectu et malitia privativa*. L. c. III, c. 29. (Tal vez con mayor sutileza y con mayor probabilidad podría decirse que Dios necesita en cierto modo el acto del pecado según la substancia del mismo acto; sin embargo no parece derivarse de ello la consecuencia de que Dios necesite el pecado, o la deformidad del pecado, en cuanto es pecado... Pues Dios que es omnipotente, podría, como parece claro, separar la substancia misma del acto y cualquier cosa positiva, de la deformidad (o desorden) que entraña el pecado, y podría también producir y conservar tal efecto suyo, realmente positivo y bueno, separado de tal defecto y maldad privativa (esto es, maldad que consiste en una privación de bien.)

[331] *Dicitur homo liber libertate contradictionis quia positis omnibus causis secundis naturaliter praeviis suae liberae volitioni cum omnibus dispositionibus necessario requisitis non necessario sequitur ipsum velle, sed potest aequaliter velle et non velle*. De causa Dei III, c. 11. (Se dice que el hombre es libre con libertad de contradicción porque, dadas todas las causas segundas que son naturalmente previas a su libre volición, con todas las condiciones requeridas necesariamente, no se sigue necesariamente el mismo querer, sino que puede (el hombre) igualmente querer y no querer.) Cfr. la anterior formulación de Escoto, muy semejante a ésta: *Notandum eam potentiam dici liberam quae omnibus praerequisitis positis operari potest et non operari*. Además, la siguiente definición de Buridán: *Haec est differentia egentis voluntarii et non voluntarii quia agens voluntarium potest se libere ad utrumque oppositorum determinare caeteris eodem modo se habentibus. Quaestiones in decem libros Ethic.* Aristotelis ad Nic. III, p. 1. (Debe notarse que se llama libre a aquella potencia que, dados todos los requisitos previos, puede obrar o no obrar...: La diferencia entre el agente voluntario y no voluntario, es ésta: que el agente voluntario puede determinarse libremente a uno u otro de los opuestos, no obstante que todas las demás cosas se comportan del mismo modo o se encuentran en la misma situación.)

test se libere ad utrumque oppositorum determinare caeteris eodem modo se habentibus [332]. O más brevemente: *voluntas caeteris omnibus eoaem modo se habentibus potest in actus oppositos.* Negar semejante facultad de libertad —cuya existencia es "concedida por todos" y que "casi todos los hombres creen "experimentarla" en su conciencia— es "peligroso para la fe y para la moral": *oppinio gravis et in fide et in moralibus* [333]. La fe y la moral obligan a admitir que el hombre posee un libre señorío sobre sus actos de admisión o de rechazo, de *acceptatio* y *refutatio.* Por medio de estos actos, que, después de todo, coinciden con el consentimiento (*consensus*) —expresión que preferían los pensadores anteriores— el hombre fortifica su libre facultad racional de desear. El agrado (*complacentia*) o el desagrado (*displacentia*) natural, tales como la alegría o la tristeza, se presentan con necesidad involuntaria, es decir, natural. Pero no es preciso "consentir" necesariamente a la voluntad libre. Justamente por eso, nos es "imputado" (*imputatur*) el mal, porque también hubiéramos podido hacer el bien.

Como todos sus antecesores, también los representantes de la tardía escolástica son infatigables en la repetición de que la coacción y la necesidad absoluta (*coactio* y *necessaria determinatio*) —que excluyen la *facultas ad opposita*— contradicen a la esencia de la voluntad. Se tiene que atender a ambos momentos: "de otro modo, no habría virtud ni culpa". He aquí un principio axiomático, deducido de la concepción tradicional de la esencia de la moral y cuya validez no necesita ser probada. Fuera de los pensadores ya mencionados se repite también en Tomás de Estrasburgo, Raimundo Lullo, Durando de Saint Pourçain y Guillermo de Occam.

Entre todos ellos, O c c a m merece especial atención. Es el primero que de modo expreso propuso la cuestión de saber "si puede ser suficientemente demostrado que la voluntad es libre" [334]. Responde afirmativamente, teniendo en consideración "a la experiencia realizada por el hombre y que le indica que la voluntad puede querer o no querer lo que la razón le dicta". Por más que ésta le presente objetos a la voluntad, por más que existan todas las restantes condiciones del querer, la voluntad es un *agens liberum* y, como tal, se reserva la decisión última de su actuar: puede decidirse o no. La definición de Occam, *voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter effectum ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate circa illa potentiam facta* [335], es semejante a la de su compañero de orden Escoto y también a la de Bradwardino, Buridano y a la posterior de Biel. Pero Occam considera que esta indiferencia, referida a la oposición entre el bien y el mal, no pertenece a lo esencial de la libertad. Antes bien, sostiene que la voluntad más libre y perfecta es la que, como la de los ángeles, está fortificada en el bien y no puede pecar más.

[332] El proverbial "asno de Buridán" que muere de hambre entre dos montones de heno, no se ha podido hallar en los escritos de este escolástico. Parece tratarse de una burla de Buridán al determinismo psicológifo que se halla en un pasaje del escrito aristotélico *De coelo.*

[333] *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum.* III, q. 1. *Mala actio imputatur non objecto, sed nobis ex eo, quod domini eramus ipsius et oppositae actionis. L. c.* III, q. 2. *Quaestiones in decemlibros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum,* III, q. 1. Una mala acción se imputa no al objeto, sino a nosotros, por cuanto éramos dueños de esa misma acción y de la opuesta. *L. s.* III, q. 2.

[334] También los pensadores de la temprana Escolástica se han esforzado todos por demostrar el hecho de la libertad humana y desde el Damasceno reglan cuatro argumentos (ver más arriba, pág. 215). La posibilidad de la demostración era un supuesto natural; parece que sólo por Occam fué conocido como problema en estrecho sentido de la palabra.

Esta concepción no contradice a la del llamado el último escolástico. También G a b r i e l B i e l admite la proposición que dice: *liberior est voluntas confirmata in bono.* La teoría de la libertad de Biel —lo cual es una prueba de la continuidad del desarrollo escolástico de nuestro problema— coincide, en los puntos esenciales, con la de sus antecesores. Elige como conductores de su pensamiento a Aristóteles y al Damasceno, a Agustín y Bersardo, a Anselmo y Buenaventura. También él enseña la triple distinción de la libertad en *Libertas naturae (a coactione), gratiae (a peccato)* y *gloriae (a miseria).* Junto a los usuales argumentos de Agustín y del Damasceno, aduce razones éticas para probar la libertad: sólo son moralmente consentidos los actos voluntarios o libres. Es digno de señalarse que Biel, por primera vez, no refiere la independencia de la voluntad a los actos que se oponen en el instante mismo de actuar, sino a los que lo preceden: *non pro eodem instanti —hoc enim implicat contradictionem, sed pro diversis instantibus succesive* [336].

Si prescindimos de la doctrina averroísta de Siger y, además, de la dirección de Amalrico —ya mencionada en una ocasión anterior— todos los escolásticos resuelven el problema de la liber-

[335] *Quodlibeta septem,* I, q. 16.

[336] *Potentia (autem) libera ut distinguitur contra naturalem, est potentia indifferens ad opposita quae scilicet in sua potestate habet utrumque oppositorum scilicet facere et non fafere, quod sic intelligendum est: Potentia libera est quae omnibus ad productionem alicuius effectus requisitis eodem modo se habentibus nullo variato ex parte sui vel alterius habet in potestate sua ita non producere sicut producere, ita quod exnatura sua ad neutrum determinatur et talis potentia dicitur contingenter productiva.* Sent. II, dist. 25. (Pues la potencia libre, como se la llama para distinguirla de la potencia natural, es una potencia indiferente frente a los opuestos, la cual tiene en su poder uno y otro de los opuestos, a saber, hacer o no hacer, lo que debe entenderse así: La potencia libre es aquella que, suponiendo que todas las cosas requeridas para la producción de algún efecto se comporten de igual modo, sin ninguna variación de parte de ella misma o de otra cosa, tiene en su poder tanto el hacer algo como el no hacerlo, de modo que, por su propia naturaleza, no es determinada ni a una cosa ni a otra, y entonces se dice que tal potencia opera de modo contingente.) Ver más arriba la formulación semejante de Duns Escoto y Tomás Bradwardino, características del indeterminismo escolástico.

tad en el marco de un acuerdo esencial. Es considerado como un problema fundamental de la ética y como el supuesto psicológico-metafísico de la realización de la ley moral [337].

II. LA LEY MORAL

1. CARACTERIZACIÓN GENERAL

Desde los días de Agustín transcurrieron siglos antes de que la reflexión filosófica volviera a dirigirse a los problemas éticos. La teología moral no dejaba espacio alguno para la filosofía moral. Si se cree en la revelación se sabe lo suficiente acerca de lo que moralmente es bueno. Y no se siente necesidad alguna de iluminar este dominio con la luz del conocimiento natural. La Edad Moderna, en cambio, lo investiga con celo filosófico y empírico [338].

P e d r o A b e l a r d o es el primer pensador de la Edad Media que le proporcionó a la ética una configuración filosófica y autónoma [339]. Investigó la relación entre la ética natural y la cristiana y consideró que ésta es una reforma de aquélla (*moralia evangelii praecepta-reformatio legis naturalis*). Distinguió con claridad las normas objetivas de lo moral y la reflexión o intención (*intentio*) subjetiva. Sólo la última determina el valor o disvalor moral de una acción. Dios no ve lo que acontece, sino la intención por la cual acontece: *non, enim quae fiunt, sed quo animo fiunt, pessat Deus nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit*. Lo que ocurre contra la conciencia moral es el pecado: *non est peccatum nis contra conscientiam*. La virtud, entendida en riguroso sentido, exige siempre la concordancia entre el factor subjetivo de la buena reflexión con las normas objetivas. Abelardo estimó que los criterios de las últimas tienen una menor base filosófica que los teológicos, aceptados por la ética tradicional cristiana.

En la acentuación del factor subjetivo de la conciencia moral, entendida como supuesto necesario de la acción ética, Abelardo está de acuerdo con T o m á s d e A q u i n o , quien nos ofrece la primera

[337] También en la escolástica judía, el problema de la libertad fué un objeto de gran interés. Cfr. LESSER KNOLLER, *Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionsphilosopie des Mittelalters*, Leipzig (Diss.), 1884.

L. STEIN, *Die Willensfreiheit und ihr Verhältnis zur göttlichen Präsizens und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters*. Berlín (Diss.), 1882.

[338] F. JOLD, *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft*. 2 Bände, 2 Aufl., 1909.

[339] *Ethica seu scito te ipsum*, c. 13. Cfr., también la carta de Abelardo a Eloísa n. 6, 144 (Reclam). R. DAHMEN, *Darstellung der Abälardschen Ethik*, 1906. B. HILLER, *Abälard als Ethiker*, 1900.

ética filosófica, al lado de otra teológica, prolijamente desarrollada. Sus conductores son Agustín y Aristóteles, cuya *Ética* ya era conocida en Occidente.

Como su gran antecesor de la época de la patrística, también T o m á s orienta la filosofía moral hacia el concepto de la ley eterna (*lex aeterna*). Toda la creación está sometida a esta ley creada por Dios y que es la *ratio gubernationis in Deo* [340]. La criatura irracional la obedece con necesidad. Los seres dotados de razón están llamados a cumplirla con libertad. Pueden hacerlo si viven conformes a su naturaleza. Y la naturaleza del hombre tiene el sello peculiar de la razón. Obrar racionalmente es, pues, obrar virtuosamente: *naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc, quod agat s e c u n d u m r a t i o n e m ; et hoc est agere s e c u n d u m v i r t u t e m* [341]. De este modo, la ley natural se le revela al hombre en la exigencia de la razón práctica, en el *dictamen practicae rationis* [342]. La ley moral es, por tanto, un caso especial de la legalidad universal de la creación, fundamentada en Dios [343]. El orden ético (*ordo moralis*) existe junto al orden natural (*ordo naturalis*).

[340] *Legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea vero quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna*. S. Theol. II, q. 93, art. 4. (Está sometido a la ley eterna todo lo que está en las cosas creadas por Dios, ya sea contingente, ya sea necesario; pero lo que pertenece a la natuleza o esencia divina, no está sometido a la ley eterna, sino que es, realmente, la ley eterna misma.) Para lo que sigue véase: FR. WAGNER, *Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino*, 1911. F. KUHN, *Die Probleme des naturrechtes bei Thomas von Aquino*, München (Diss.), 1909. B. G. KUHLEMANN, *Der Gesetzbegriff beim hl. Thomas von Aquino im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit*, 1912.

[341] *Ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod secundum rationem; et hoc agere secundum omnes actus virtutum sunt de lege virtutem. Unde secundum hoc naturali; dictat enim hoc naturaliter unifuique propria ratio ut virtuos agat*. S. theol. II, 1, q. 94. (A la ley natural pertenece todo aquello a que el hombre se inclina según su naturaleza. Y cada cosa se inclina naturalmente a la operación que le conviene según su forma, como el fuego (se inclina) a calentar. Por ello, como el alma racional es la forma propia del hombre, se encuentra ínsita en todo hombre una inclinación natural a obrar según la razón. Y esto es obrar conforme a la virtud. Según esto, todos los actos de las virtudes pertenecen a la ley natural; pues la propia razón dicta, naturalmente, a cada uno, que obre virtuosamente. J. MAUSBACH, *Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas von Aquino*, 1905.

[342] Las expresiones *dictamen, dictare* son muy utilizadas por los escolásticos al referirse a estas cuestiones.

[343] Es el mismo pensamiento el que se expresa en la definición de Agustín: *Peccatum est factum vel dictum vel cocupitum aliquid contra legem aeternam. Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. C. Faustum Manich*. (El pecado es un hecho o un dicho o un deseo

De aquí se desprende que el orden es el principio fundamental de toda acción ética. Está determinado por la razón. Dicho de otro modo: la virtud es la consumación ordenada, es decir, racional, de todas las disposiciones naturales [344]. También las pasiones pertenecen a la naturaleza del hombre. Sólo su despliegue desordenado y no su acomodación racional dentro de las restantes manifestaciones de la vida, contradice a la virtud [345]. Con Aristóteles, Tomás menciona diez virtudes morales, a las que añade las intelectuales: valentía, templanza, liberalidad, honor, generosidad, pundonor, dulzura, amistad, veracidad y habilidad. Se reducen a las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, templanza y valentía.

Se llama conciencia moral al órgano que nos instruye sobre la oposición entre el bien y el mal. Es menester distinguir entre los axiomas universales del enjuiciamiento moral y sus aplicaciones particulares. Aquéllos están contenidos en la facultad de la *synderesis* [346],

contrario a la ley eterna. Pero la ley eterna es la razón divina o la voluntad de Dios que ordena conservar el orden natural y prohibe perturbarlo.) (Cfr. más arriba). *Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.* S. Theol. II, 1, q. 91. La ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la creatura racional.)

[344] Así como Aristóteles había distinguido entre virtudes (ἀρεταί) dianoéticas, que se basan en una disposición natural, y éticas, apoyadas en el ejercicio y el hábito (ἦθος deriva de ἔθος), así también Tomás separa las virtudes **intelectuales** de las morales. Sólo a las últimas, que arraigan en la facultad de la voluntad, las llama virtudes en estrecho sentido: *omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis. Subiectum vero habitus qui simplicitur dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate. Non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa que est in vi appetitiva.* S. theol. II, 1, q. 58, a. 1, q. 58, a. 1, 2, 3. (Toda virtud humana es o intelectual o moral. Pero el substrato del hábito que simplemente se llama virtud no puede ser sino la voluntad, o alguna potencia en cuanto es movida por la voluntad. No toda virtud se llama moral, sino solamente aquella que está en la fuerza apetitiva.)

[345] *Si passiones dicantur inordinatae affectiones, non possunte esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicunque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinatae.* S. theol. III, q. 59.

Si se llamaran pasiones las afecciones desordenadas, no podrían existir en el virtuoso, de modo que consiente en ellas después de la deliberación, como los estoicos pretendieron. Pero si se llaman pasiones todos los movimientos del apetito sensitivo, así pueden existir en el virtuoso, en cuanto son ordenadas por la razón. *S. Theol.* II, q. 59.

[346] Esta expresión ya se encuentra en J e r ó n i m o y ha experimentado diferentes interpretaciones etimológicas. A l b e r t o M a g n o supone en *synderesis* las partes constitutivas *syn* y *daeresis* se refieren a la conexión con la *scientia boni et mali.* Según la interpretación de un investigador moderno *synderesis* no es otra cosa que *syneidesis*, mal escrita o leída por Jerónimo. *Syneidesis* = *saber-con* (es decir, del hombre con Dios, el conjunto de todo bien). Ver A. DYROFF, *Ueber Name und Begriff der Synderesis* (Philos. Jahrb. Bd. 25). La significación tomista de la palabra *synderesis* no es en manera alguna, la común a la escolástica. B u e n a v e n t u r a, por ejemplo, entiende por ella algo totalmente diferente, a saber, una fuerza afectiva y emocional que impulsa al bien. Refiriéndose a esta potencia habitual

éstos se realizan por la *conscientia* [347]. Los principios morales más universales no se aprenden, sino que nos son conocidos por un instinto natural (*ex naturali instinctu*) [348]. El amor a Dios y al prójimo son los mandamientos más universales, patentes por sí mismos de un modo inmediato. La razón natural del hombre los conoce en concordancia con el Decálogo.

Así como con anterioridad a él lo habían hecho Pedro Lombardo y Alberto Magno, también Tomás separa las virtudes naturales de las sobrenaturales (*virtutes naturales,* es decir, *acquisitae* y *virtutes infusae*). Las primeras se refieren a la perfección natural del hombre; las segundas, en cambio (fe, esperanza, caridad), a su fin último y trascendente [349]. Las unas se conquistan por el poder natural del hom-

del alma, dice: *appetit vel refugit, stimulat ad bonum, vult bonum, naturaliter inclinat et instigat ad bonum honestum, contra culpam murmurat, retrahit a malo faciendo, remurmurat contra malum factum* (apetece o rehuye, estimula al bien, quiere el bien, naturalmente se inclina y se vuelve con fuerza al bien honesto, murmura contra la culpa, se aparta de hacer el mal, y vuelve a murmurar contra el mal ya hecho). Lo que Tomás designa como *synderesis* es, para Buenaventura, la *conscientia*: aquel *habitus innatus* (*naturalis*) siempre "justo" y no sometido a error alguno, que contiene los *principia practica* y los aprehende inmediatamente, *aspectu simplici*, como válidos. En cambio, en la terminología de Buenaventura, la *conscientia*, en cuanto *habitus acquisitus*, capaz de error, es la aplicación de las reglas universales, obtenidas por deducción y justificación lógica del *ius positivum*, al caso particular. (Por tanto es lo que Tomás y otros llaman simplemente *conscientia*). Según Buenaventura —contrariamente a lo que piensa Tomás— la *synderesis* supone la *conscientia*: *synderesis consequitur conscientiam tanquam suum naturale iudicatorium* (la sinderesis llega a la conciencia como a su propio tribunal). El objeto de ambas es, en diferente sentido, la *lex naturalis*, es decir la *impressio in anima a lege aeterna* facta, que es concebida intelectualmente por la *conscientia* y afectivamente por la *synderesis*. Ver también FR. WAGNER, *Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquino und Bonaventura* (Handb. f. Philos. u. Theol., Bd. 27).

[347] La totalidad del acto moral se cumple, según esto, en la forma lógica de un silogismo. He aquí un ejemplo, tomado del comentario a las sentencias de Tomás de Estrasburgo: *synderesis praebet maiorem, puta nulla inferenda est iniuria; ratio minorem, puta rem alicuam imtruito domino accipere est iniuria: igitur conscientia insistit conclusioni, puta, puod a nullo sua res debet auferri ipso intuito.* (La sindéresis proporciona la (premisa) mayor como por ejemplo: no hay que cometer injusticia; la razón, la (premisa) menor, por ejemplo que tomar alguna cosa subrepticiamente a su dueño es una injusticia; entonces, la conciencia saca la conclusión, a saber que a nadie se le debe quitar subrepticiamente una cosa de su propiedad.

[348] *In rationi hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum quae sunt quaedam seminaria intellectuallium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni quod est secundum rationem.* S. Theol. II, 1. q. 63. (En la razón del hombre se encuentran por naturaleza algunos principios que son por naturaleza conocidos, tanto de las cosas conocibles como de las operables, los cuales son ciertos gérmenes de las virtudes intelectuales y morales, en cuanto hay en la voluntad cierto apetito natural de lo bueno, que es conforme a la razón.)

([349]) *Solae virtutes infusae sunt perfectae et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simplificiter, aliae vero virtutes sc. acquisitae sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter. Ordinant enim hominem*

bre; las otras arraigan en la gracia. Las virtudes naturales se basan en la obtención de un justo término medio entre dos extremos; las sobrenaturales, en cambio, carecen, en principio, de límite.

La conciencia moral lleva sus decisiones antes y después del acto, y exteriormente puede ser determinada o indeterminada, justa o errónea. Pero en todos los casos es el principio supremo de la moralidad. Todo lo que ocurre contra la conciencia moral es pecado. Aun cuando la conciencia sea errónea exige un reconocimiento incondicionado [350]. Es la instancia moral suprema y que no tolera excepción alguna: *omne quod non ex fide, peccatum est, id est omne quod est contra conscientiam.* Lo mismo rige para paganos que para cristianos. Los paganos, que no han recibido ninguna ley positiva de Dios, son la ley de sí mismos: *legem* (*sc. positivam*) *non habentes ipsi sibi sunt lex.* En su comentario a la *Epístola a los romanos*, Tomás interpreta estas palabras de Pablo en el sentido de una igualdad de la razón humana con la ley moral natural. En ambas se refleja la razón divina. Jamás un mandato positivo puede anular la obligatoriedad de la *lex naturalis;* recibe de ella su fuerza obligatoria. "Toda ley dictada al hombre tiene el carácter de ley en cuanto deriva de leyes naturales. Si en algún caso no concuerda con ella, lejos de ser ley es su trastrocamiento. Pero obsérvese que algo puede ser derivado de la ley natural de dos modos: o como consecuencia de un principio o como determinación más preciso de lo universal. El primer modo recuerda la manera con que en las ciencias teóricas se obtienen las conclusiones partiendo de premisas: el segundo, al modo cómo en las artes las representaciones

bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. S. Theol. II, 1, q. 65, art. 2. (Solamente las virtudes infusas son perfectas y dignas de llamarse virtudes en absoluto, porque ordenan bien al hombre en absoluto al último fin, en tanto que las otras virtudes, esto es, las adquiridas, son virtudes en un sentido, pero no en absoluto. Pues ordenan bien al hombre con respecto a su último fin, en algún género, pero no respecto a su último fin en absoluto.)

La misma distinción se encuentra ya en Pedro Lombardo y Alberto Magno. H. LAUER, *Die Moraltheologie Alberts des Grossen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas*, 1911.

[350] El pasaje probatorio más importante de esta concepción fundamental dice: *Quamvis id quod dictat erronea conscientia non consonum sit legi Dei, tamen accipitur ab erarante ut ipsa lex. Et ideo per se loquendo, si ab hor recedant, recedat a lege Dei, quamvis per accidens sit quod alege Dei non recedit.* De ver. q. 47. S. theol., II, 1, p. 19, art. 5. (Aunque aquello que dicta una errónea conciencia no esté de acuerdo con la ley de Dios, sin embargo es interpretada por el que yerra como si fuera la misma ley. Y entonces, considerado el asunto en sí mismo, si se separa de esto, se separa de la ley de Dios, aunque por accidente ocurre que no se separa de la ley de Dios.) Buenaventura dice: *De dictamine iuris naturalis est, quod homo totus obediat rationi rectae in se.* (Pertenece al juicio de derecho natural, que el hombre íntegro obedezca a la recta razón en sí misma.) L. BAUER, *Die Lehre vom Naturrecht bei Buenaventura* (Beiträge. Supplementband 1913). La importancia de la conciencia moral se expresa, también, en la *Divina comedia* de Dante: "A mi conciencia moral únicamente me atengo. Lo digo con orgullo. Si tengo claridad de ella, entregaré mi hombre al destino" (*Höllenges.* XV, 9).

universales encuentran su precisa determinación en el objeto al cual se aplican, tal como el arquitecto, por ejemplo, tiene que adaptar la idea general de la casa a la forma determinada de esta o aquella casa en particular. Algunas se derivan, por tanto, como las conclusiones, a partir de principios universales, de la ley natural. La prohibición: no debes matar, es la consecuencia de la premisa universal que establece que no se debe ocasionar daño alguno. Otras son obtenidas por medio de una determinación más precisa. Así, por ejemplo, la ley natural establece que el pecador debe ser castigado; pero el hecho de que se trate de este o de aquel castigo depende de una determinación más precisa de la ley natural. En la legislación humana se encuentran elementos de las dos clases, con la diferencia de que a las primeras no les viene su fuerza legal de la exclusiva legislación positiva, sino que en parte procede de la ley natural, mientras que las de la segunda clase dependen exclusivamente de la legislación humana". *Nihil est licitum cuod est contra ius naturale*: esta afirmación de San Buenaventura refleja la concepción dominante de la escolástica.

La diferencia entre la virtud natural y la sobrenatural halla su expresión en las relaciones entre la moralidad y la bienaventuranza. Todo ser aspira por naturaleza a su autoconservación y perfección. Según Aristóteles, un bien es aquello que todos apetecen: *bonum est quod omnia appetunt.* La felicidad es el fin a que tiende el apetito natural de todo ser vivo, incluso del hombre [351]. Pero la tendencia del hom-

[351] *Necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini qui est beatitudo.* S. Theol. I, q. 82, art. 1. (Es necesario que, así como el intelecto por necesidad adhiere a los primeros principios, así la voluntad por necesidad adhiera al último fin que es la beatitud.) *Omnes appetunt suam perfectionem adimpleri quae est ratio ultimi finis.* S. Theol. II, 1, q. 1. (Todos tienen apetencia de llenar su última perfección, que es la razón del último fin.) *Primum principium in operativis quorum est ratio practica, est ultimus finis. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo.* S. Theol. II, 1, p. 90. (El principio primero en lo operativo, de lo que existe como razón práctica, es el último fin. Pero el fin último de la vida humana es la felicidad o beatitud.) Estos pasajes muestran que, para Tomás, *perfectio* y *beatitudo*, perfección y felicidad, coinciden, porque son uno y el mismo fin. Sobre la relación entre la ética tomista y la kantiana —que se aproximan más de lo que la mayoría admite— cfr. A. MESSER, *Kants Ethik*, 1904, 300 ss. *Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis quae est appetitus humanus, est bonum universale, sicut obiectum intellectus est verum universale. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura haber bonitatem participatam.* S. Theol. II, 1, q. 2, art. 8. (Imposible es que la beatitud del hombre esté en algún bien creado. Pues la beatitud es el bien perfecto que aquieta totalmente el apetito; de otro modo, no sería el último fin, puesto que aún quedaría otra cosa que pudiera ser apetecida. Pero el objeto de la voluntad que es el apetito humano, es el bien universal, así como el objeto del intelecto es lo verdadero universal. De lo que surge con evidencia que nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal; el cual no se encuentra en ninguna cosa creada, sino solamente en Dios, porque toda creatura tiene una bondad participada.)

bre hacia la felicidad no se realiza acabadamente en las cosas creadas, porque en ellas sólo se encuentra una parte del bien. Únicamente Dios, el conjunto de todos los bienes, calma por completo el ansia de felicidad del hombre [352]. La posesión de Dios, entendido como el bien infinito, no obstante el anhelo natural del hombre, es —desde su caída en el pecado— un don sobrenatural de la gracia. *La visio beatifica Dei*, la visión santificante de Dios, considerada como fin trascendente de la perfección, señala a aquellos que en la tierra se han esforzado por la virtud; la pérdida de esta visión es el castigo futuro del malo [353].

Sólo los pecados graves acarrean la pérdida del Cielo y el eterno tormento del Infierno. Tomás distingue entre pecados mortales y veniales, el *peccare mortaliter* y el *pecare venialiter* [354]. El culpable de un pecado mortal se aparta conscientemente de Dios, de su fin último. El que comete una falta leve, en cambio, sólo se rinde ante influjos exteriores e inesenciales, que no desvían la dirección fundamental de su aspiración

[352] La palabra "paz" (descansar en Dios), *quies in Deo*, es muy preferida desde Agustín. *Inquietum cor nostrum, donec requiescat in Te, Domine* (Inquieto (estará) nuestro corazón hasta que descanse en Ti, Señor), dicen unas de las más conocidas palabras de las *Confesiones* de San Agustín. *Bonum perfectum* (=Deus), dice también Tomás de Aquino, *totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, sic adhuc restaret aliquid appetendum... bonum universale non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam*. (El bien perfecto (=Dios) aquieta totalmente el apetito; de otra manera no sería el último fin, si todavía quedara algo por desear... el bien universal no se encuentra en ninguna cosa creada, sino solamente en Dios, porque toda creatura tiene una bondad participada.)

[353] G. SCHNÜTGEN, *Die visio beatificam ihr Wesen und ihre theologisch philosophische Berechtigung*, 1867. C. *Gent*. III, c. 140 ss.

[354] *Sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Si autem ab aliqua re naturali tollatur inclinatio eius ad finem, omnino finem illum consequi non potest; sicut corpus grave, cum gravitatem amiserit per corruptionem et factum fuerit leve, non perveniet ad medium; si autem fuerit in suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente remoto prohibente, perveniet ad finem. In eo autem qui peccat mortaliter, omnino avertitur intentio voluntatis a fine ultimo; in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conversio ad finem, sed aliqualiter impeditur ex hoc, quod plus debito inhaeret his quae sunt ad finem. Igitur ei qui peccat mortaliter, haec poena debetur ut omnino excludatur a consecutione fines; ei autem qui peccat venialiter quod difficultatem aliquam patiatur, ante quam ad finem perveniat*. C. Gentiles, III, c. 143. (Así como hay una voluntad en los hombres, así hay una inclinación natural en las cosas naturales. Si, pues, de alguna cosa natural se quita su inclinación al fin, no se puede, en absoluto, alcanzar ese fin; así como un cuerpo pesado, si por corrupción perdiera la gravedad y se convirtiera en leve, no llegaría al término medio; pero si fuera impedido en su movimiento, de modo que permaneciera su inclinación al fin, una vez suprimido el impedimento, aquél llegaría a su fin. Y en aquel que comete pecado mortal, la inclinación de la voluntad se separa totalmente del último fin; mientras que en aquel que comete pecado venial, permanece la intención dirigida al fin, pero en cierto modo se encuentra impedida, por el hecho de que se aferra más de lo debido a las cosas que tienden al fin. Por lo tanto aquel que comete pecado moral, merece la pena de ser excluído en absoluto de la consecución del fin; mientras que el que comete pecado venial, merece sufrir alguna dificultad antes de llegar al fin.)

a Dios. Uno padece una enfermedad incurable, el otro, curable. Esta diferencia del orden moral encuentra su analogía en la destrucción o desperfecto de un órgano corporal. Si el órgano de la visión fuese destruído por completo, sólo la omnipotencia divina podría reponerlo. Un entorpecimiento leve de la vista, en cambio, puede ser alejado por la naturaleza y la curación humana. Si la voluntad del hombre se aparta totalmente de Dios, se destruye y su reposición está más allá del poder natural. Por eso acarrea la pena eterna (*aeterna poena*) [355]. Sólo Dios podría alejar el desorden de la voluntad humana, producido por el pecado mortal. Al expresar esta posibilidad, Tomás niega la necesidad conceptual del eterno castigo infernal. El castigo como consecuencia del pecado mortal no lo enseña la filosofía, sino la fe cristiana.

La bienaventuranza y la eterna condenación constituyen el término trascendente del orden ético, es decir, la sanción metafísica de la ley moral. Los buenos triunfarán eternamente sobre los malos. La visión de los padecimientos de los condenados realza a los beatos, a los que han obtenido la visión de Dios: *Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat* [356].

[355] *Ille qui peccat, agit et contra rationem et contra legem humanam et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit; unam quidem a seipso quae est conscientiae remorsus; aliam vero a homine; tertiam vero a Deo*. S. Theol. II, 1, q. 87. (El que peca, obra al mismo tiempo contra la razón y contra la ley humana y contra la ley divina. Por lo cual incurre en una triple pena; una, que viene de él mismo, que es el remordimiento de conciencia; otra que viene del hombre; la tercera, de Dios.) B. BRANDES, *Die Lehre von der Strafe bei* Thomas von Aquino, 1908. En la Edad Media el crimen fué considerado pecado grave y, así interpretado, es también objeto del derecho penal. De aquí su gran rigor que, por decirlo así, anticipaba en el más acá el "merecido" castigo infernal del más allá. La concepción del castigo "merecido", es decir, "justo", o sea, la teoría de la venganza nació, por su parte, de la doctrina indeterminista de la voluntad y se apoyaba en sentencias bíblicas.

"El derecho penal de la Edad Media, con castigos que consistían en hacer arrancar 'la piel y los cabellos o mutilar el cuello y las manos' y los refinados tormentos que se aplicaban al malhechor ofrece el particular espectáculo de una justicia inmensamente brutal dentro de una cultura dominada en todas sus partes por el espíritu religioso del amor al prójimo, de dulzura, caridad y limosna. Sólo se lo puede entender en estrecha conexión con la ética escolástica de la Edad Media y con las ideas del pueblo y de la época relativas al más allá, todo lo cual se vinculaba íntimamente con su conciencia del derecho" P. POLLITZ, *Strafe und Verbrechen, Geschichte und Organisation des Gefägniswesens*, 1910.

[356] La demostración se apoya en el principio del efecto-contraste: *A beatis nihil substrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodposita magis elucescunt, et ideo ut beatitudo Sanctorum eis magis complaceat et de ea que autem ex comparatione contrarii magis cognoscitur, quia contraria iuxta se uberiores gratias Deo agant, datur eis ut poenan impiorum perfecte videant*. (No debe substraerse a los bienaventurados nada que pertenezca a la perfección de su bienaventuranza. Pero cada cosa se conoce mejor por la comparación de su contrario. Porque los contrarios, puestos uno al lado del otro, brillan más, y por lo tanto, a fin de que la bienaventuranza de los Santos los complazca más y de ella den a Dios

La virtud, entendida como semejanza con Dios y su Ley, ofrece en la tierra un gozo anticipado de la beatitud celestial. Ante todo por medio del éxtasis, tan sólo accesible a las almas virtuosas. Ya San Pablo había hallado palabras para designar esta culminación de la vida íntima: "Conozco a un hombre en Cristo que fué arrebatado, hace catorce años, hasta el tercer cielo — si en cuerpo no lo sé, si fuera del cuerpo no lo sé: Dios lo sabe. Y yo sé qué este hombre — si en cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé: Dios lo sabe — fué arrebatado al Paraíso y oyó palabras inexpresables, que no le son lícitas pronunciar al hombre". (2. *Rom.* 12.) Tomás de Aquino estaba de acuerdo con Pablo —el Apóstol del pueblo, afanoso de hazañas— en considerar que la unión extática con Dios no era un estado de pasiva satisfacción. Antes bien, se trataba de una forma intensísima de vida espiritual, de instantes beatíficos que sirven para acopiar nuevas fuerzas destinadas a emplearse en las futuras tareas morales. No otra cosa ocurre, en este punto, con los demás grandes místicos de la Edad Media, con un Bernardo de Clairvaux o Buenaventura; con un Victorino o Meister Eckhart. Precisamente fué este místico alemán uno de los que repudiaron la mística que arriesgaba la tarea moral, cuando escribió las siguientes palabras: "Si alguien, como Pablo, fuera arrebatado al tercer cielo y encontrara un pobre hombre que necesita de él una limosna, sería mejor que abandonara el arrobamiento y sirviera al menesteroso".

Una rápida mirada a la literatura ética de la Edad Media permite reconocer un mayor acuerdo en la teoría de la libertad que en la teoría

las gracias con más plenitud, se les concede que vean perfectamente la pena de los impíos.) Pero el amor (*caritas*) ¿no moverá al bineaventurado a tener compasión del condenado? Tomás niega la cuestión, porque el santo no podría querer "racionalmente" la anulación de la justicia divina. Incluso siente alegría por el castigo de los réprobos; no por el castigo en sí mismo, es decir, por odio (*in beatis nullum erit odium*) sino indirectamente, por el pensamiento de su propia salvación y de la justicia triunfante de Dios: *Sancti in regno coelesti non gaudebunt per se de poenis damnatorum, sed per accidens, contemplando in eis divinam iustitiam et suam ab eis liberationem.* S. Theol. III. q. 24, a. 1-3. (Los Santos del reino celeste no se alegrarán de las penas de los condenados por sí mismas, sino por accidente, contemplando en ellas la justicia divina, y su propia liberación de aquéllas.) Este pasaje, que recuerda a la teoría de las pasiones de Spinoza, es tan característico de cierto intelectualismo como de la íntima estructura de Tomás de Aquino y del hombre medieval que él representaba. El maestro de la Iglesia está totalmente dominado por la relación conceptual entre estas dos magnitudes: la justicia divina, con la bienaventuranza celestial, y el "merecido" castigo del infierno. Mediante la pura reflexión conceptual dejaba a un lado rápidamente la objeción de que se podría destruir el goce celestial de los santos, si éstos se "compadecieran", del tormento de los condenados. Si así no fuese quizá se llegara a perder, ante la visión del suplicio ajeno, el órgano de la propia santidad. (En la época actual, muchas guerras brutales ofrecen un caso análogo. También por detrás del frente, la reacción de muchos hombres —que quizá se consideran por encima de aquella concepción del alma medieval— ante las noticias de la victoria, comprada con la sangre e indecibles tormentos del enemigo, es la de exclamar que "todo ha sido perfectamente justo" porque no "merecían" otra cosa.) El pasaje anterior fué utilizado por NIETZSCHE en su obra *Zur Genealogie der Moral* (nº 15).

de la invariabilidad de la ley moral. La exposición rigurosa de esta teoría arroja nueva luz al carácter universal de la ley moral [357].

Ya Aristóteles habla en la *Ética a Nicomaco* de un bien y de un mal en sí mismos y de la invariabilidad del orden ético fundamental. El adulterio, el robo y el asesinato, le parecen ser acciones que por esencia carecen de término medio (*mesotés*). Por eso, conforme con la definición de la virtud —entendida como recto término medio entre dos extremos— son malos por naturaleza. El derecho natural, *ius civile*, como lo llamaban los juristas romanos para distinguirlo del *ius naturale*, se diferencia del derecho positivo, que es el que la autoridad pública del Estado fija. Aquél es inmutable y el mismo para todos los pueblos y hombres [358]; éste, en cambio, varía con las épocas y los pueblos. Cicerón tenía esta misma concepción fundamental. En sus consideraciones sobre las leyes, dice que la *lex vera* es la *ratio recta summi Jovis.* De este modo le proporciona al derecho natural una base metafísica que coincide del mejor modo posible con la doctrina bíblica y con las teorías morales de los pensadores cristianos. Tanto como Agustín [359], el escritor romano hubiera podido escribir el siguiente principio: *lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.* También los clásicos del *corpus iuris civilis,* Gaio y Ulpiano sostienen, con Cicerón, el carácter absoluto de la ley natural, de las *naturalia iura.* Lo que contradice a la naturaleza de la cosa, no puede ser exigido, según ellos, por la *ratio civilis.* El derecho de Graciano sigue los mismos principios: *Ius naturale est ius*

[357] W. STOCKUMS, *Die Unveränderlichkeit der natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik,* 1911.

[358] Hasta qué punto las formulaciones del derecho romano perduran en la teoría escolástica del derecho natural, lo prueban, por ejemplo, estas definiciones de Buenaventura: *Ius naturale est quod est commune omnium nationum* (El derecho natural es el que es común a todas las naciones), y esta otra, que proviene de Ulpiano, aunque pertenece al *corpus civile* de Justiniano y que fué generalizada por Isidoro de Sevilla: *Ius naturale est quod natura docuit omnia animalia.* (El derecho natural es lo que la naturaleza enseñó a todos los animales (o seres animados). Aplicada a los hombres dice: *Quod inditum est homini a sua constitutione spectat ad ius naturale.* (Lo que ha sido dado al hombre por su propia constitución concierne al derecho natural). Cicerón, en su obra *De republica* (III, 22) decía: "La verdadera ley es la de la sana razón, correspondiente a la naturaleza. Ella está extendida por todas partes; es constante y eterna... Sería desaforado oponerle otra cosa, variarla o anularla. Tampoco podríamos sustraernos a esa ley por decisión del senado o del pueblo y no necesitamos juez alguno que la explique o interprete. No habla lenguajes diferentes en Atenas y Roma, ni es ahora así y más tarde de otro modo, sino que es única e invariable y rige en todas las naciones y en todos los tiempos. Dios es, por así decirlo, su único y común maestro. Él la ha proyectado e interpretado".

[359] Agustín y Cicerón derivan, ambos, *lex* de *legere;* Buenaventura, en cambio, de *ligare* (*lex dicitur a ligando*). Una diversidad etimológica semejante es la que se encuentra en la palabra *religio* (*religare* o *re-legere*).

commune omnium gentium eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione habetur aliqua.

Pero ciertos hechos de la tradición del Antiguo Testamento parecen oponerse a la idea de una ley natural absolutamente válida y obligatoria. ¿La definición de Graciano: *Ius naturale est quod in lege et in evangelio continetur* permite, acaso, un acuerdo incontradictorio entre el derecho natural y el derecho positivo, contenido en el Antiguo y el Nuevo Testamento? El mismo Graciano trató de solucionar la dificultad con esta proposición: *In lege et in evangelio naturale ius continetur, non tamen quaecumque in lege et in evangelio inveniuntur naturali iure cohaerere probantur.*

La disensión aquí señalada impulsó a los espíritus de la Edad Media hacia una discusión filosófico-teológica del problema de la invariabilidad de la ley moral natural. Alejandro de Hales, es el primero, después de Agustín, en prestar especial atención a este objeto. Alberto Magno lo sigue. Las ideas morales fundamentales de Tomás culminan en la orientación de lo ético hacia la naturaleza humana de la ley moral, cuya invariabilidad está exigida por su absoluta validez. Más precisamente dicho: el carácter absoluto de las exigencias morales corresponde a las leyes universales, que él distingue de las derivadas y particulares [360]. Éstas están sometidas al cambio de los pueblos y de los individuos. Los antiguos germanos, por ejemplo, no creían que el robo y el rapto estuvieran prohibidos. Auxiliado por esta distinción, el Aquinate considera el problema relativo a la relación entre Dios y la ley natural; problema éste que provocó una importante división entre los pensadores escolásticos.

Las normas éticas más universales, según Santo Tomás, arraigan en la naturaleza humana, especialmente, en la razón del hombre: ambas tienen origen en la razón divina. La diferencia entre el bien y el mal es tan inmutable como la razón y la esencia de Dios. La voluntad divina se identifica con su sabiduría. Por eso, lo que corresponde o se opone a la sabiduría de Dios debe ser aceptado o rechazado. A la luz de esta concepción metafísica resulta de antemano que, para Tomás, es intrínsecamente imposible separar la voluntad divina del intelecto divino y de reconocer un orden moral diferente al que corresponde a la sabiduría de Dios. Es una blasfemia sostener que la justicia, por ejemplo, se reduce a la mera voluntad de Dios y no al orden de su sabiduría: *dicere quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blaspheum.* Según esto, se excluye metafísicamente toda arbitraria determinación de Dios sobre el bien o sobre el mal.

A propósito de este tema, Tomás analiza prolijamente la cuestión

360 En nuestros días se encuentra algo semejante en V. CATHREIN, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit. Eine ethnographische Untersuchung.* 3Bde., 1914.

acerca de si la omnipotencia divina no podría dispensar, por lo menos en casos especiales, la realización de la ley universal del Decálogo. Entiende por dispensa de la ley a su anulación en casos particulares y determinados, sin que por ello la ley como tal, en su universalidad, pierda fuerza. La promesa y el juramento, por ejemplo, exigen por naturaleza, un cumplimiento incondicionado. Sin embargo, la autoridad eclesiástica, por representar a Dios en la tierra, puede dispensar, en algunos casos particulares, de su obligatoriedad. Son casos en que faltaría el libre consentimiento a tales promesas y testimonios y, como el asentimiento es el supuesto natural de la validez, la acción correspondiente no entrará en el concepto de voto y juramento. El siguiente principio es universal: *per dispensationem fit, ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu.* Esta dispensa sólo es posible para ciertas leyes humanas y positivas que, de antemano, no pueden considerar todos los casos particulares. Para la ley natural del Decálogo, en cambio, es imposible. Dios no puede conceder una dispensa. Ni cuando se trata de los tres principios supremos (*praecepta primaria*) ni de sus siete consecuencias inmediatas (*praecepta secundaria*). Brevemente dicho: *praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia.* Los mandamientos de la primera tabla corresponden al fin último y al bien supremo del hombre, es decir a Dios mismo. ¿Cómo se podría, entonces, pensar en una dispensa? Los mandamientos de la segunda tabla se refieren al orden social de la justicia (*ordo iustitiae inter homines observandae*). ¿Cómo sería posible una dispensa de lo que fomenta el bien común?

Pero algunas manifestaciones contenidas en la Biblia hicieron que Tomás estableciera otras diferencias. Se trata de aquellos relatos que, a primera vista, contravienen al carácter absoluto del Decálogo. No le escapa a Tomás el conocimiento de que surge un problema. Lo resuelve —fiel al permanente método escolástico que dice *semper distingendum est*— con la ayuda de la diferencia entre la ley natural, invariable en sí misma, y los objetos cambiantes de su aplicación. Así como Dios realiza milagros que se separan del orden físico ordinario y anula la acción de las condiciones naturales en vista de un fin más alto, así también —puesto que está elevado por encima del orden moral— propone a veces una variación del objeto y concede una dispensa indirecta de la ley moral universal. Cuando Dios le ordena a Abraham que mate a su amado hijo no anula el Decálogo. Dios mismo hace uso, en este caso especial, del derecho sobre la vida y la muerte. Por eso sustrae a la acción de Abraham de la esfera legal del quinto mandamiento [361]. Dicho en general: cuando Dios, Señor de la vida y la muerte,

361 En este lugar resulta difícil no interrumpir el calmo fluir de la exposición histórica con una recia protesta ante el artificio de tal dialáctica. Psicológicamente es éste un interesante ejemplo del hecho de la celeridad con que el filósofo Tomás caía en el plano inclinado de la dialéctica cuando, por intereses teológicos, trataba de alejar toda contradicción entre la razón y la revelación.

ordena matar, le quita a tal acción el carácter de injusticia, de su contradicción con el Decálogo: *occisio hominis prohibetur in decalogo secundum quod habet rationem indebiti.* Quien robe por orden directa o indirecta de Dios no peca. Pues Dios es el Señor de la propiedad. Los israelitas hicieron bien al quitarle su propiedad a los egipcios. No cometieron robo alguno ni contravinieron al séptimo mandamiento. Sólo roba el que arrebata un bien ajeno, contra la voluntad de Dios: *quidquid accipit aliquis ex madato Dei qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini quod est furari.* Finalmente, Dios es también el Señor del matrimonio. Por eso ejerció un derecho que le pertenede cuando determinó al profeta Osse a tomar otra mujer —incluso contra su voluntad— como esposa legítima. El profeta "toma una mujer que, según el mandato divino, era la suya". Por eso no contraviene ni al sexto ni al noveno mandamiento, cuyo dominio se sustrae, de antemano, a su acción: *ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio.*

Los testimonios de poligamia y de divorcio contenidos en el Antiguo Testamento se relacionan con los casos históricos mencionados. Moisés (I, 4, 19) dice: "Lamech tomó dos mujeres, una se llamaba Ada, la otra Zilla". He aquí el primer caso de poligamia relatado por el Antiguo Testamento. Todavía era algo prohibido; pero, poco a poco, llegó a ser costumbre dominante. También los patriarcas Abraham y Jacobo la acatan. El mismo Yahvé la tolera. ¿Todo esto no contraviene, acaso, a la ley natural? Tomás arguye del siguiente modo: sólo la poliandría es contraria a la ley natural, porque, según su esencia, arriesga la propagación. Es cierto que la poligamia destruye la concordancia, el amor y la alegría del matrimonio; pero no contradice a su fin esencial: la propagación; y tampoco, por tanto, a la ley natural. Por eso Dios puede dispensar de la monogamia. En el Antiguo Testamento concedió esta dispensa para obtener un más rápido aumento y un mayor fortalecimiento del pueblo elegido [362]. El divorcio, tolerado en el Antiguo Testamento, tampoco impide la propagación de la especie. Gracias a la dispensa divina, la mujer divorciada puede contraer nuevo matrimonio: *inseparabilitas matrimonii ex causa divinae dispensationis tollebatur.* Cristo volvió a imponer la originaria exigencia de la unidad e indisolubilidad del matrimonio.

Tomás trata de sortear la contradicción entre la ley natural y las costumbres reveladas por el Antiguo Testamento mediante las diferenciaciones ya citadas. B u e n a v e n t u r a acudió a otras distinciones.

[362] En este impulso al acrecentamiento, de que nos habla el Antiguo Testamento, y que está fundado en motivos nacionales-religiosos ¿no habría un poderoso factor psicológico-moral para la formación de algunas concepciones de la ética sexual cristiana? (Ver la segunda parte de este capítulo, que trata de las exigencias particulares de la ley moral.)

Sustenta la indispensabilidad del *ius naturae*, porque se refiere inmediatamente a Dios y a los deberes del hombre con respecto a Él. Según la concepción de Buenaventura, Dios puede perdonar lo mandado por el *ius naturae* en el dominio de las relaciones de los hombres entre sí. Las acciones conformes a tales mandatos no son *contra legem*, sino *supra legem*. La *recta ratio*, en estos casos, obedece a Dios. Por eso están fundadas acciones como las que relata el Antiguo Testamento.

El hecho de que la *lex naturalis* se cimente sobre el ser eterno de Dios. Sobre la sabiduría idéntica con su voluntad, le impide al sistema de San Buenaventura —como también al de Santo Tomás— un positivismo moral, que sostendría la explicación de toda ley ética por el recurso al arbitrio de Dios. D u n s E s c o t o inició el camino de tal concepción que en lo sucesivo, se iría desarrollando de modo cada vez más radical. A diferencia de Tomás sostiene el primado de la voluntad sobre la razón: *voluntas superior intellectu.* No limita este principio a la vida del alma humana, sino que lo extiende también al ser de Dios. Por eso llega a una consecuencia ética alejada de la de Tomás [363]. Tampoco en este punto la diferencia entre los dos grandes maestros de la Escolástica es tan grande como lo creen muchas de las antiguas y modernas exposiciones. También Escoto sostiene que la voluntad divina no es absolutamente libre e indeterminada, puesto que sólo se puede regir por lo que lógicamente es posible. No puede hacer lo imposible, por ejemplo, que la piedra sea santa; pero, en cambio, pudo llevar al Cielo al ya condenado Judas. Los mandamientos de la primera tabla son leyes morales manifestadas con evidencia a nuestra razón natural y que se siguen de la esencia de Dios y del fin último del hombre. La voluntad de Dios los ha afirmado con necesidad intrínseca y no los puede, por tanto, negar. Los demás mandamientos, en cambio, tienen origen en la voluntad de Dios. Si ella hubiera permitido otros, serían obligatorios para el hombre. Se dice: *nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptatur.* De acuerdo con esto, Dios sólo puede dispensar de estos segundos mandamientos; pero no de los primeros. Dios ha hecho un frecuente uso de la primera posibilidad, según lo atestigua el relato bíblico. En estos casos de excepción, la *potentia absoluta* deja a un lado el orden ordinario, la *potentia ordinaria.* En el mandato dado a Abraham de matar a su hijo, Dios —en virtud de su *potentia absoluta*— ha querido anular, en este caso especial, la prohibición general de matar. De aquí Escoto deduce, sin más, que el quinto mandamiento no es una ley natural. Pero no por eso niega el ensayo dialéctico con que Tomás había llegado a un equilibrio. Algo semejante ocurre con los demás relatos bíblicos que el Aquinate había considerado.

[363] Sólo en relación con esto, y no con la doctrina de la libertad de la voluntad humana (cfr. más arriba, pág. 228), la cuestión del primado provoca una diferencia filosófica y moral entre Tomás y Escoto.

Durando de Saint Porçain se esforzó por armonizar a Tomás con Escoto. Para ello, examinó la cuestión preferida por su época, a saber, la de si Dios puede ordenar una mala acción: *utrum Deus possit praecipere malum fieri*. El espíritu del maestro de su orden, Tomás, se descubre claramente cuando fundamenta su respuesta, provisionalmente así: quien obedece a Dios, jamás obra mal. Lo que Dios ordena siempre es bueno. Admitir lo opuesto es intrínsecamente contradictorio. También es tomista la tesis de Durando, según la cual todas las leyes naturales (tanto las positivas como las negativas) son indispensables. Tal es lo que se desprende de la misma esencia de la ley. En cambio, es escotista lo que sostiene al referirse a las relaciones entre la ley natural y el Decálogo. En contradicción con Tomás, los separa. Sólo las exigencias negativas del Decálogo son leyes naturales. Pero se vuelve a alejar de Escoto cuando sostiene que todos los mandamientos de la segunda tabla, excepto el cuarto, son indispensables. Para fundamentar esta tesis, recuerda que es metafísicamente imposible que Dios, sin mediación de las *causae secundae*, pueda hacer existir a un hombre. Y sólo así un ser humano se libraría de sus deberes naturales para con los padres. En las restantes exigencias, contenidas en la segunda tabla de la ley —y que van desde el sexto mandamiento hasta el décimo y desde el primero al segundo— la indispensabilidad está basada en la cosa misma. El quinto mandamiento no se refiere, en modo alguno, a una materia en sí misma inmoral. Sólo ingresa en la ley natural, y por tanto es indispensable, cuando se la entiende como la prohibición de matar a un inocente o de hacerlo arbitrariamente. El primero y el tercer mandamiento son tan inabrogables como el hecho, que metafísicamente los sustenta, de que el hombre depende de Dios.

Occam extiende el poderío de la voluntad divina mucho más lejos que Duns Escoto y Durando. Reduce toda ley natural, es decir, a los mandamientos del Decálogo, a la voluntad de Dios. Con ello abandona, por primera vez, el concepto de absoluta invariabilidad de la ley natural [364]. Esto es una simple consecuencia de su concepción fundamental, que admite la posibilidad de una dispensa divina de cualquier mandamiento del Decálogo. Pues Dios no ha ordenado el actual orden moral por principios intrínsecamente necesarios, sino por una manifestación de su voluntad infinita. Por eso, en virtud de la omnipotencia, puede reponer deberes de que anteriormente había dispensado. La omnipotencia divina sólo encuentra un límite en lo intrínseca y lógicamente contradictorio. En todos los demás casos, tanto se trate de los bienes naturales como sobrenaturales, la bondad se debe al querer divino. Sólo porque alguna vez Dios lo ha ordenado así, el hombre puede merecer la eterna bienaventuranza, conquistada por sus buenas

[364] Esta innovación filosófico-moral de Occam encuentra su analogía en la gnoseología nominalista, construida sobre el concepto tradicional de la verdad.

obras: *quia Deus contingenter et libere et misericorditer ordinavit, quod habens talia dona possit merevi aeternam*. Por otra parte, no hay nada que le impida a Dios perdonar a un pecador que no haya hecho penitencia ni se haya arrepentido. El ensayo de Anselmo por deducir la doctrina de la satisfacción *per rationes necessarias*, entendida como una teoría intrínsecamente necesaria si se parte de la justicia de Dios y de la caída de la humanidad, se cambió ahora en sentido contrario.

La Ética experimentó con Occam la más interesante e instructiva aclaración mediante el problema del odio a Dios, que había sido tratado en aquella época por Pedro de Ailly y Gabriel Biel. En el marco de la moral tomista era naturalmente el más grave de todos los pecados, porque convierte el amor a Dios, metafísicamente fundado, en el odio a Dios. Occam, en cambio, considera perfectamente posible que el *actus odiendi Deum*, ordenado por Dios, deje de ser un crimen para convertirse en una obra agradable a Dios. Sólo dentro del orden moral existente ordenado por Él, y no en sí mismo, el odio a Dios es un pecado [365].

Occam abandona por completo la idea de una ley moral eterna e invariable. Con ello destruye un importante fundamento de la concepción tomista del mundo y prepara el terreno para la doctrina reformada de Lutero. Cuando el monje agustiniano de Wittenberg no basa su teoría de la justificación en principios metafísicos intrínsecamente necesarios, sino en la exclusiva decisión de la voluntad divina, en la graciosa *acceptatio* de Dios, es decir, en la gracia y la misericordia, sigue el espíritu del espíritu de su "querido maestro Occam".

Ya en el siglo XIII una dirección "anti-escolástica" se había alejado todavía más radicalmente que Occam y su escuela, de las bases, tanto filosóficas como teológicas, de la ética tradicional. Amalrico

[365] El tránsito de Tomás a Occam ofrece un ejemplo del hecho de que una concepción, presumiblemente lógica y racional, puede ser reconocida más tarde como irracional y conducir, así, a otra valoración. Según la ética tomista, en los conceptos de Dios y del hombre, reside, para éste la necesidad del amor divino. Tomás creía estar seguro de una verdad de la razón práctica, inmediatamente evidente. El optimismo —si con este nombre moderno entendemos aquí la confianza en el fundamento del mundo, es decir, el abandonarse al corazón del universo— era para Tomás, y en el fondo para todos los escolásticos hasta Occam, un deber natural y, por así decirlo, necesario al pensamiento. Cuando éste considera la posibilidad de un odio permitido a Dios —con el supuesto del correspondiente mandamiento divino— anula tal conexión necesaria y analítica y la considera como sintética y atravesada por un momento irracional, por una decisión de la voluntad divina. En otra metafísica, por ejemplo en la de Schopenhauer-Nietzsche, podríamos encontrar un valor originario, es decir, un *a priori*, cuya diversidad podría ofrecer dentro de una misma cosmovisión una concepción de la vida por completo diferente. Desde otro punto de vista Occam alarga la consecuencia de su concepción fundamental hasta llegar a afirmar que Dios podría venir al mundo como un asno o que también podría realizarse la unión hipostática en la naturaleza de una piedra o de una madera.

de Bena y sus partidarios extrajeron del panteísmo consecuencias para la Ética. Negaron la diferencia metafísica entre el bien y el mal y rechazaron los conceptos de culpa y mérito con razones que recuerdan a las de Spinoza, según el cual Dios produce todo en todo.

2. EXIGENCIAS PARTICULARES DE LA LEY MORAL

El amor a Dios y al prójimo son las exigencias más universales. Tomás las considera axiomas innatos de la razón práctica, de la *synderesis* [366]. Como criatura, el hombre le debe obediencia y veneración a Dios. Como criaturas del mismo Dios, que participan de idéntico fin último, los hombres se deben amar entre sí. Un instinto natural (*quidam naturalis instinctus*) impulsa a los hombres a auxiliarse recíprocamente. No es el hombre *homo hominis lupus*, como Hobbes y Schopenhauer caracterizan al estado natural, sino *omnis homo omni homini familiaris et amicus*, reza la fórmula del Aquinate [367]. También el enemigo merece un trato amable por su naturaleza humana: está llamado, como nosotros, al mismo fin último.

Tanto el amor al prójimo como el amor a nosotros mismos son mandamientos de la *lex naturalis*. Todo ser vivo, por naturaleza, desea su autoconservación. Por eso, el aniquilamiento voluntario de la propia vida, el suicidio, que contraviene "a la inclinación natural y al amor a uno mismo", es un pecado grave: *contra inclinationem naturalem et contra caritatem qui quilibet debet se ipsum diligere. Et idio sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, uptote contra legem naturalem et contra caritatem existens.* También se prohibe el duelo por ser un combate privado, sustraído a la autoridad pública, y porque surge de un desorden de la voluntad [368].

Con la guerra ocurre algo diferente. Se pueden aducir cuatro razones, según lo considera Tomás en su *De bello*, contra la autorización de la guerra. En primer lugar, las palabras de Jesús, que dicen: Quien saca la espada, morirá por la espada" (*Mat.* 26, 52). En segundo lugar, por la exhortación del Sermón de la montaña "de que

[366] *C. Gent.* III, 117.

[367] *Est (autem) omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant; cuius signum est, quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini etiam ignoto subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae erigendo a casu et aliis huiusmodi, ac si omnis homo omni homini esset familiaris et amicus. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praescribitur.* C. Gent. III, c. 117. (Es natural a todos los hombres que se amen mutuamente; de lo cual es señal el hecho de que, por un natural instinto, el hombre ayuda en la necesidad a cualquier otro hombre, aun desconocido, por ejemplo, cuando le advierte de que ha tomado un camino equivocado, levantándolo si se ha caído y otras cosas análogas, como si todo hombre fuera allegado y amigo de todo hombre. Entonces, por ley divina está prescrito a los hombres el recíproco amor.)

[368] *S. Theol.* II, 2, q. 4, a. 5.

no se resista al malo", sino de que se le ofrezca la mejilla izquierda al que ha golpeado la derecha. En tercer lugar, la paz y el amor al prójimo contradicen la guerra. Si ella fuera permitida, en cuarto lugar, tendrían que consentirse los torneos y desafíos, que son ejercicios preliminares de ella. Pero tales ejercitaciones con armas están rigurosamente prohibidas por la Iglesia. Por consiguiente, también lo está la guerra.

Tomás opone a tales objeciones las palabras de San Agustín: "Si la ley moral cristiana considerara que toda guerra es pecaminosa, los soldados que se atuvieran al consejo del Evangelio no podrían hacer otra cosa que arrojar las armas y alejarse del servicio militar. Pero, en lugar de esto, se les dice: "No extorsionéis ni hagáis injusticia contra nadie y contentaos con vuestro sueldo" (*Luc.* III, 14). Por tanto, no se les prohibe el servicio militar. Tomás añade en su propia concepción tres exigencias que, de ser cumplidas, justifican la guerra [369]. Ante todo, tiene que ser declarada por la autoridad pública legítima y no por una persona privada; pues sólo a aquélla —llamada en la *Epístola a los romanos* "servidora de Dios"— le corresponde la tarea de vengar la ofensa. El orden natural de la vida social, encaminada hacia la paz, era para Agustín una de las razones por la cual la declaración de la guerra le correspondía al príncipe. Además, sólo justifica la guerra una razón justa, tal como es la repulsa a reparar una injusticia cometida. Además, una guerra no debe ser iniciada con fines de robo o de crueldad, sino sólo por la paz, el fomento del bien y la lucha contra el mal. El cruel afán de venganza, el espíritu de irreconciliación, el apetito de dominio y otros móviles semejantes, son considerados por Tomás —de acuerdo en esto con Agustín— motivos inmorales de la guerra. En general el tratamiento de este problema muestra cuán influído está el Aquinate por el gran padre de la Iglesia.

Las consideraciones de Tomás acerca de la cuestión de la *ética sexual* merecen especial atención. Una comunidad sexual establecida fuera del matrimonio es para él innatural y, por tanto, pecaminosa. Pues ella frustra el destino natural, el "fin" [370] del poder de engendrar, es decir, la propagación [371]. Además contraviene al amor al prójimo, por cuanto

[369] Ya Aristóteles, Cicerón y Agustín se esforzaron por distinguir las guerras justas de las injustas. Para más detalles, cfr. J. M. VERWEYEN, *Der Krieg im Lichte grosser Denker*, 1916.

[370] El "fin" (*finis*) de la teología es punto de vista dominante de la imagen del mundo de Tomás de Aquino; el fin fundamenta tanto al "orden" (*ordo*) natural como sobrenatural, el físico como el moral. Th. STEINBÜCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino* (Beiträge, Bd. XI).

[371] *Deus uniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum. Est autem bonum uniuscuiusque quod finem suum consequatur, malum autem eius est, quod a debito fine divertart... Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei... Ex quo patet contra hominis bonum est omnis emissio seminis tali modo quod generatio sequi non possit; et si ex proposito hoc agatur, oportet esse*

arriesga la educación necesaria del hijo. Y para Tomás, el hijo es el "sentido", el fin propiamente dicho del matrimonio: *bonum prolis est principalis finis matrimonii*. Su indisolubilidad es un mandamiento de la ley natural. La equidad (*aequitas*) la exige: la mujer necesita ser guiada (*gubernatio*) por el hombre, que es más racional y virtuoso: *mas est ratione perfectior et virtute fortior*. Si el hombre abandonara a la mujer cuando ha perdido el encanto de la juventud, contraviene a la "equidad natural" y a la amistad que entre el hombre y la mujer debe ser lo más fuerte y duradero. Ellos no se unen corporalmente, como los seres vivos infrahumanos, sino también espiritualmente, para lograr así una comunidad de vida más plena [372].

peccatum. Dico autem modum ex quo sequi non potest secundum se, sicut omnis emissio seminis sine naturali conjunctione maris et feminae; propter quod huiusmodi peccata contra naturam dicunt. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non posset, hoc non est contra naturam nec peccatum, sicut si contingat mulierem sterilem esse. C. Gentiles, III, c. 122. (Dios tiene cuidado de cada uno según lo que es bueno para él. El bien de cada uno consiste en conseguir su propio fin, en tanto que su mal consiste en apartarse del fin debido. . . La simiente, aunque sea innecesaria en cuanto a la conservación del individuo, es, no obstante, necesaria en cuanto a la propagación de la especie. . . De donde resulta evidente que es contra el bien del hombre toda emisión de simiente de modo tal que no pueda seguirse la generación; y si esto se hiciere a propósito, hay que decir que es pecado. Me refiero al modo del que no puede seguirse (la generación) según el modo mismo, como lo es toda emisión de semen sin la cópula natural de macho y hembra; por lo cual los pecados de esta clase se llaman "contra naturaleza". Si en cambio la generación no puede seguirse de la emisión del semen, pero sólo por accidente, esto no es contrario a la naturaleza ni es pecado, como por ejemplo si ocurre que la mujer es estéril.) Cfr. también las consideraciones de Tomás sobre la *nocturna pollutio numquam est peccatum, sed qundoque est sequela peccati praecedentis (superfluitas cibi vel potus, cogitatio carnalium vitiorum quae sunt cum concupiscentia talium delectationum quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima* —hoy se diría "disposición"— *ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentendum tactibus ex quibus sequitur pollutio*). (La polución nocturna nunca es pecado, pero a veces es una secuela del pecado precedente (exceso de comida o bebida), pensamiento de vicios carnales que van acompañados de concupiscencia de tales deleites, porque de esto queda algún vestigio e inclinación en el alma —de modo que el durmiente es más fácilmente inducido en su imaginación, a asentir a los contactos de los que se sigue la polución.); A. RIETHER, *Die Moral des heiligen Thomas von Aquino* (1858). Esta obra orienta sobre todas las cuestiones particulares de la ética tomista.

[372] *Femina enim indiget mare non solum propter generationem sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem, quia mas est et ratione perfectior et virtute fortior. Mulier vero ad viri societatem assumiter propter necessitatem generationis; cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur mulierem assumens tempore iuventutis quo et decor et fecunditas et adsunt, eam dimittere posset, postquam aetate provecta fuerit, dammum inferret mulieri contra naturalem aequitatem. Amplius, amicitia, quanto maior est, tanto debet esse firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae quae etiam inter bestias quandam suavem amicitiam facit, sed ad totius domesticae conversationis cosortium; unde, in signum huius, homo propter uxorem et patrem et matrem dimitit, ut dicitur in Genesi II, 25. Inconveniens est igitur quod matrimonium sit omnino dissolubile.* C. Gentiles, III, 123. (Pues la mujer necesita marido no solamente para la generación lo mismo que ocurre en los demás animales, sino también para su propio gobierno, pues el varón es más perfecto en cuanto a la razón y más enérgico en valor. En cambio la mujer es traída a la compañía del marido en virtud de la necesidad de generación; entonces, cuando cesa la fecundidad y la belleza de la mujer, ello constituye un impedimento para que otro la tome. Así que, si uno que ha tomado mujer en el tiempo de la juventud porque ella tenía belleza y fecundidad, pudiera despedirla cuando llega a edad provecta, inferiría a la mujer un perjuicio contrario a la equidad natural. Además, la amistad, cuanto mayor es, tanto más debe ser firme y duradera. Y bien, entre marido y mujer parece que existe la amistad más grande; pues no solamente se reúnen en el acto carnal de la cópula, que incluso entre las bestias produce cierta suave amistad, sino también en el consorcio de todo el trato doméstico; por lo cual, en prueba de ello, el hombre abandona al padre y a la madre por su esposa, como se dice en el Génesis, II, 25. Así que es inconveniente que el matrimonio sea, en modo alguno, disoluble.)

Como si de antemano hubiera querido librarse de posteriores acusaciones y equívocos, Tomás dedicó un capítulo especial de la *Summa contra gentiles* (III, 126) a probar que no toda unión corporal es pecaminosa: *quod non omnis commixtio sit peccatum*. Una inclinación natural (*naturalis inclinatio*) no puede ser pecaminosa, puesto que procede de Dios [373]. La organización natural y corpórea del hombre está dispuesta para la propagación sexual y se vincula de un modo natural con el placer de los sentidos (*delectatio secundum sensum*). Ambas cosas existían en el estado paradisíaco, *in statu innocentiae*. Desde el pecado de Adán, lo sensual está en constante peligro de destruir el orden racional. Pero incluso en la condición actual del género humano, la sensualidad ordenada, *moderata concupiscentia*, no es pecaminosa [374]. Por eso dice en la *Epístola a los corintios*, 7: "La mujer no peca al casarse".

Tomás ofrece la siguiente definición del matrimonio: *Matrimonium est quaedam indissolubilis maritalis conjunctio inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens*. En otro lugar dice: *Matrimonium conjunctio quaedam est viri et uxoris ad unam generationem et prolis educationem et ad unum vitam domesticam*. Supplem. ad theol. q. 44, a. 1, 2, 3. (El matrimonio es una unión marital indisoluble, que mantiene un modo solidario de vida entre personas legítimas (es decir: personas entre quienes puede legítimamente mantenerse). . . . El matrimonio es una unión de marido y mujer para engendrar conjuntamente y para educar a la prole y para una sola vida doméstica.) Sin embargo, Tomás sostiene que la esencia del matrimonio reside más en la voluntad de la *copula carnalis* que en su cumplimiento efectivo, cuya falta no anula, por sí misma, al matrimonio.

[373] *Naturales inclinationes insunt rebus a Deo qui cuncta movet. Impossibile est igitur quod naturalis inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est in se malum. Sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad conjuctionem carnalem. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.* C. Gent., III, 126. *Usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis, illicitus esse potest.* L. c., c. 127. (Cfr. también FR. WALTER, *Der Leib und sein Recht im Christentum*, 1910.

[374] T o m á s sigue a A g u s t í n cuando sostiene que en el estado de inocencia no podría existir una sensualidad desordenada, una *deformitas immoderatae concupiscentiae*, porque en él "las facultades inferiores estaban por completo sometidas a la razón". Pero no por ello el placer sensual ha sido inferior; al contrario, era mucho más intenso: *in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset, quod*

Tomás reprueba el comportamiento de los que optan por el celibato, debido a mero menosprecio del matrimonio o por el temor a sus cargas. Exhorta a los solteros para que sean útiles a la sociedad de otro modo y les recuerda la diferencia entre la perfección del estado a que pertenece el hombre y la de éste mismo [375]. En muchos un bien inferior produce una perfección más grande que en la que en otros realiza un bien superior. Alguien que es casado puede sobrepasar en perfección al hombre ordenado. Abraham, Isaac y Jacobo eran casados; pero, al mismo tiempo, se señalaban por la virtud. Amaban la verdad, y lo divino; pero, conforme con la situación de la época, contribuían al aumento del pueblo. Como estado, la abstinencia merece ser preferida al matrimonio [376]: *non igitur, quia Abraham vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continentiae vel ei aequalis.* La continencia, dice Tomás, posibilita en el hombre una gran exaltación hacia Dios y le confiere cierta semejanza con los ángeles: *per continentiam habilior (sc. homo) ad mentis elevationem in spiritualia et divina . . . quodommodo supra statum hominis in quadam similitudine angelorum.*

ratione non moderaretur, non quia esset minor delectatio secundum sensum ut quidam dicunt (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis quanto esset purior natura et corpus magis sensibile) sed quia vis concupiscibilis non inordinate se extulisset super huiusmodi delectationem regulatam per rationem; ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat . . . Et hoc sonant verba Augustini quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi. Et ideo continentia in satatu innocentiae non fuisset laudabilis, quae in tempore isto laudatur, non propter defectum foecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset foecunditas absque libidine. (En el estado de inocencia no habría existido nada de esta clase que no fuese moderado por la razón, no porque fuera menor el deleite de los sentidos como dicen algunos (pues el deleite sensible sería tanto mayor cuanto más pura fuera la naturaleza y más sensible fuera el cuerpo) sino porque la fuerza de la concupiscencia no se arrojaría desordenadamente por sobre esta clase de deleite regulado por la razón; ésta no hace que el deleite de los sentidos sea menor, sino que la fuerza de la concupiscencia no quede inmoderadamente fijada en el deleite . . . Y esto es lo que indican las palabras de Agustín, que no excluyen del estado de inocencia la grandeza del deleite, sino el ardor de la libido y la inquietud del ánimo. Y por lo tanto la continencia en el estado de inocencia no hubiera sido encomiable: pues si en el estado actual es alabada, no lo es porque suprima la fecundidad, sino porque aleja la libido desordenada. Pero entonces (en el estado de inocencia) habría fecundidad sin "libido") Y Pedro Lombardo, que en sus cuatro Libros de sentencias trazó la suma de las concepciones teológicas hasta entonces existentes, habla de "algunos *heréticos* que desprecian el matrimonio" que, en verdad, es "cosa buena": *quod autem res bona sit conjugium, non modo ex eo probatur quod dominus legitur coniugium instituisse inter primos parentes, sed etiam quod in cana Galilaeae nuptiis interfuit easque miraculo commendavit . . . Constat ergo rem bonam esse matrimonium.* (Que el matrimonio es cosa buena, no sólo se prueba en el hecho de que está escrito que el Señor instituyó el matrimonio entre nuestros primeros padres, sino también porque en la cena de Galilea asistió a una boda y la hizo ilustre por medio de un milagro . . . Así que, evidentemente, el matrimonio es cosa buena.) J. MAUSBACH, *Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf*, 1908.

[375] La misma distinción se encuentra, por ejemplo, en el siglo XIV en Coluccio Salutati y en nuestros días en J. MAUSBACH, *Die kathol. Moral und ihre Gegner*, 1913.

[376] *Aliqui perfectissimae virtutis viri matrimonio usi sunt ut Abraham, Isaac et Jacob, quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quaecunque a sua altitudine dejici. Nec tamen quia ipsi matrimonio usi sunt, minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt; sed secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis. Nec tamen perfectio alicuius personae est sufficiens argumentum ad perfectionem status, cum aliquis perfectiote. Non igitur quia Abraham vel Moyses perfectior fuit multisqui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continnentiae vel ei aequalis.* C. Gent. III, c. 137. (Algunos varones de perfectísima virtud han sido casados, tales como Abraham, Isaac y Jacob, porque cuanto más fuerte es el vigor de la mente, tanto menos puede ser arrojado de su altura por cosa alguna. Así, pues, no porque hayan sido casados, amaron menos la contemplación de la verdad y de las cosas divinas: antes bien, según lo que la condición de su época requería, vivían en matrimonio para la multiplicación del pueblo fiel. Tampoco es verdad que la perfección de alguna persona sea argumento suficiente para demostrar la perfección de su estado: pues uno puede usar de un bien menor de un modo más perfecto de lo que otro usa un bien mayor. Así, no porque Abraham o Moisés fueron más perfectos que muchos que observan la continencia, se podrá argumentar que el estado de matrimonio es más perfecto que el estado de continencia o igual a él.) Cfr. también J. MAUSBACH, *Die katholische Moral und ihrer Gegner*, 1913.

La diferente apreciación de las clases no nos debe sorprender. También el griego Aristóteles le otorga a la vida contemplativa —la condición propia del filósofo— un valor más alto que a la de los operarios [377]. En la *Política* aristotélica (V, 1337) se dice que no se puede vivir con virtud si se ejerce el trabajo de un jornalero. Se comprende que Tomás de Aquino, influído por el apóstol Pablo y en coincidencia con la estimación cristiano-primitiva y cristiano-medieval, haya preferido la condición del soltero sin que por eso —siguiendo en esto a Pablo— haya considerado al matrimonio mismo como una forma de vida inmoral. Se comprende también que, *in praxi*, y con el orgullo propio del soltero, estuviera propenso a convertir la diferencia entre lo bueno y lo mejor en la oposición entre lo bueno y lo malo [378].

[377] E. ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II, 2, 613 s.

[378] Lo fuerte que, en los representantes del *status perfectionis*, era esta inclinación a sentirse como más perfectos que los laicos casados, se desprende de una definición del Concilio de Letrán (1215) que considera necesario recordar, siguiendo un principio frecuente en la ética de Pablo, lo siguiente: *No solum virgines et continentes, verum etiam conjugati per rectam fidem et operationem bonam placentes Deo ad aeternam merentur beatitudinem pervenire.* (No solamente las vírgenes y las que observan la continencia, sino también los casados que agradan a Dios por una recta fe y conducta buena, merecen alcanzar la bienaventuranza eterna.) DENZINGER, *Enchiridion* 490). Desde este punto de vista son interesantes las palabras que Abelardo dirige en una de sus cartas a Eloísa (*Carta* V). (Su significación es típica para un modo de pensar en extremo partidario de la vida célibe, que es contrario a la moral tomista y eclesiástica). "¡Qué ricos intereses el talento de tu sabiduría le produce todos los días al Señor! ¡Cuántos hijos espirituales has engendrado para Él, mientras que yo sigo siendo infecundo y me fatigo vanamente con los hijos de la perdición! ¡Qué funesta pérdida, qué deplorable daño sería si te abandonaras a los sórdidos placeres de la carne y tuvieras, con dolor, unos pocos hijos,

También otras actividades naturales, como, por ejemplo, la alimentación, son aceptadas por Tomás como morales, porque surgen de una dirección ordenada de la voluntad. El antiguo pensamiento griego de la templanza es aceptado por la filosofía moral cristiana en el apogeo de la Escolástica: *usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis, illicitus esse potest*. El mismo principio conduce a admitir un cuidado ordenado del cuerpo y de los placeres sensibles en general, negándose así las aspiraciones del ascetismo extremo, que desprecian y desnaturalizan al cuerpo, que como todo lo natural, es un obsequio de Dios [379]. Tampoco es Tomás un tétrico despreciador de los placeres sociales, de la broma y de la jovialidad. Aprueba los juegos, el teatro y la danza. Sólo rechaza los abusos y sus manifestaciones "desordenadas", es decir, inmorales [380]. Para Tomás de Aquino el ascetismo es cultura de

tú, que ahora puedes parir alegremente una numerosa familia para el reino de los cielos! Llegarías a ser una mujer como las otras. ¡Tú, que ahora sobrepasas a los hombres, tú, que has trocado la maldición de Eva en la bendición de María! ¡Cómo se profanarían estas santas manos, que ahora sólo tocan las hojas de los libros sagrados, si se ocuparan con las pequeñeces de los cuidados femeninos!

[379] Cfr. también F. WALTER, *Der Leib und sein Recht im Christentum. Eine Untersuchung des Verhältnisses moderner Körperkultur zur christilichen Ethik und Askese*, 1910.

[380] *Ludus est necessarium ad conversationem humanae vitae. Ad omnia autem quae sunt utilia conversationi humanae deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum quod ordinatus ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, id est no utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum et no adhibendo ludum negotiis temporibus indebitis*. S. Theol. II. 2, q. 168 a. 3. (El juego es necesario para el trato de la vida humana. Algunos menesteres pueden ser considerados lícitos para todas aquellas cosas que son útiles al trato humano. Y por lo tanto, el oficio mismo de los histriones, que se propone proporcionar solaz a los hombres, no es ilícito en sí mismo, ni ellos están en pecado, con tal que usen del juego moderadamente, es decir, sin usar palabras o producir actos ilícitos en el juego, y sin mezclar el juego a los negocios en tiempo indebido.)

Quia impossibile est semper agere in vita activa et contemplativa, ideo oportet interdum gaudia curis interponere, ne animus nimia severitate frangatur et ut homo prontius valet ad opera virtutem, et si tali fine fiat de ludis cum aliis circunstantiis, erit aptus virtutis et poterit esse meritorius, si gratia informetur; istae autem circunstantiae videntur in ludo choreali observandae, ut non sit persona indecens, sicut clericus vel religiosus, ut sit tempore laetitiae, ut liberationis gratia vel in nuptis et huiusmodi, ut fiat cum honestis personis, cum honesto canto, et quod gestus non sint nimis lascibi et si quae huiusmodi sunt; si autem fiant ad provocandam lascibiam et secundum alias circunstantias, constat, quod actus vitiosus est. 3 c. Isai. (Puesto que es imposible estar siempre en la vida activa y contemplativa, bien está alternar las alegrías con las preocupaciones, no sea que el ánimo con la excesiva severidad se quiebre; y también para que el hombre se sienta más ligero y bien dispuesto para las obras virtuosas; y si se trata de jugar con un fin tal y se cumplen las demás circunstancias debidas, será un acto de virtud y podrá ser meritorio, y es informado por la gracia; aquellas circunstancias deben ser observadas en el juego coral (coros para simples canciones), a saber que no se trate de persona a quien le esté mal esa participación, como por ejemplo un clérigo o un religioso; que sea tiempo oportuno para la alegría, como por causa de una liberación o de unas bodas, o

la voluntad. En este sentido, constituye la base de la suprema perfección del orden de lo natural, de acuerdo con la significación originaria de la palabra griega: *askesis*=ejercicio="entrenamiento", como diríamos con expresión moderna. Junto a esta significación general del ascetismo, que depende de la tarea moral de cada hombre, el teólogo moral Tomás de Aquino, enaltece otra especial: la que se podría llamar ascetismo monástico. Consiste en renunciar a la "inclinación natural", reconocida por el mismo Tomás, que lleva a la unión de los sexos (*naturalis inclinatio ad conjunctionem carnalem*). Tal es lo que exige el *status continentiae*.

En la *vita comunis* del monje, además, se anula la posesión privada en favor de un fin más alto. Ellos eligen la *communis omnium possessio* porque se dirigen de lleno al cielo. Optan por la comunidad de bienes y la voluntaria pobreza para no perder tiempo alguno en el cuidado y la adquisición de lo terrenal. Pero en sí misma —si se prescinde de la situación particular de la gente que pertenece a la orden— Tomás considera que la propiedad privada es adecuada a un fin, aunque no sea exigencia de la ley natural: *distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae. Secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum*. Tomás defiende la propiedad privada con los mismos argumentos de Aristóteles. Sostiene que, en el estado actual del género humano, es lo más deseable, y, para ello, acude a cuatro razones. La primera es que la perspectiva del aumento de la posesión personal constituye para todo hombre un acicate de la actividad de conquista, cosa que el comunismo no permite. Pero en sí mismo éste es algo más perfecto. En todo caso sería una institución digna del estado paradisíaco y del hombre ideal: pero en la actual condición del género humano, caído en la miseria desde el pecado de Adán, faltan ambos supuestos. San Buenaventura pensaba algo semejante acerca del ideal comunista: que todo pertenezca a todos (*omnia omnibus esse communia*) le parece ser la expresión de una forma económica fundada en el derecho natural, si es que se admite el supuesto (no real) de una naturaleza humana no corrompida: *omnia esse communia dictat* (*sc. ius naturae*) *secundum statum naturae institutae* (=*statum in nocentiae*); *aliquid esse proprium dictat secundum statum naturae lapsae ad removendas contentiones et lites*. En segundo lugar, un argumento decisivo, según Tomás, para admitir la propiedad privada en las circunstancias actuales, es la disminución de los conflictos. Se asegura un mayor orden de la sociedad humana cuando cada uno se cuida de la propia posesión, en vez de

cosas por el estilo, y que se haga con personas honestas, con un canto honesto, y que los gestos no sean en exceso provocativos y cosas de este género; en cambio si se hacen para provocar la lascivia y en circunstancias distintas de las mencionadas, el acto será, ciertamente, vicioso.

procurarse algo arbitrariamente. En tercer lugar, se garantiza una mayor paz de la sociedad humana cuando cada uno se satisface con su propio haber. La posesión común conduce fácilmente a altercados [381].

La aplicación de una cosa difiere de su posesión. En última instancia, cada uno debe poner su posesión al servicio del bienestar general y dar con gusto, o por lo menos prestar, una cosa al que la necesite. Cuando lo prestado es devuelto, no se debe exigir interés alguno. Tomás fundamenta la prohibición del interés en el principio de la justicia conmutativa. Quien separa la sustancia de una cosa, por ejemplo, del vino, de su empleo, contraviene dicho principio y, por tanto, o vende la cosa dos veces o vende lo que no existe. El mismo principio de la justicia conmutativa exige la absoluta igualdad entre lo prestado y lo devuelto. Cien táleros poseen a fin de año el mismo valor que al comienzo [382].

Los escolásticos de los siglos XIV y XV se ocuparon principalmente y con penetración de la ética de la vida económica: pues los negocios y el comercio moderno comenzaban a aflorar en esa época. De las investigaciones más recientes se desprende que la teoría del valor económico no ha sido, en absoluto, homogénea durante la Edad Media. Al contrario: los pensadores diferentes muestran fundamentales oposiciones. Ya contemporáneos de Tomás de Aquino negaron las razones que él había aducido para prohibir el interés: Duns Escoto, al afirmar la posibilidad de una separación entre la propiedad y el uso y al atribuirle al dinero cierta productividad; Buenaventura, al proponer el principio, según el cual lo comprado debe tener más precio que el que tenía al ser vendido (*crarius habetur illud quod emitur quam pretium quo emitur*). Con esto expresa el principio fundamen-

[381] Para ampliar ver FR. WALTER, *Das Eigentum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino und der Socialismus*, 1895.

[382] Según la concepción tomista, el dinero no es cosa utilitaria: *Omnes aliae res ex seipsis habent aliquam utilitatem, pecunia autem non, sed ex mensura utilitatis aliarum rerum. Et ideo pecuniae usus non habet mensuram utilitates ex ipsa pecunia, sed ex rebus quae per pecuniam mensurantur secundum differentiam eius qui pecuniam ad res transmutat. Unde accipere maiorem pecuniam pro minori, nihil alliud videtur quam diversificare mensuram in accipiendo et dando, quod manifeste inicuitatem continent.* (*Iniquitas*=lesión de la justicia)=Sent. lib. III, dist. 37, q. 1, a. 6. (Todas las demás cosas tienen por sí mismas alguna utilidad, pero el dinero no, sino solamente como medida de la utilidad de las otras cosas. Y por lo tanto el uso del dinero no obtiene del dinero mismo la medida de su utilidad, sino de las cosas que se miden con el dinero, según la diferencia establecida por el que cambia el dinero por cosas. De donde resulta que recibir mayor cantidad de dinero cuando corresponde una menor, no parece ser otra cosa que alterar la medida para recibir y para dar, lo que manifiestamente involucra una iniquidad). En época moderna la concepción del carácter económico-productivo del dinero ha tomado en la escolástica y en la Iglesia católica en general un puesto más favorable que el que se le concede a la usura de una libre recepción del interés. Véase V. CATHREIN (S. J.), *Moralphilosophie* II[5], 362 y ss. FR. SCAUB, *Der Kampf gegen den Zinswucher*, 1905.

tal de una teoría subjetivista del valor económico. Egidio Lessino, un discípulo de Tomás, cede el precio del libre convenio a la *libera voluntas* de los contractuantes. Desde Nicolás Oresmio (muerto en 1382) se efectúa un movimiento regresivo hacia la antigua teoría del precio justo (*iustum pretium*). Enrique de Langestein (muerto en 1397) vuelve a admitir el viejo principio de la garantía necesaria, cuando condena todo afán de lucro que vaya más allá del sostenimiento del estamento. Por eso rechaza la libertad de precios y exige, por primera vez, una fijación estatal de los mismos. En esto lo siguió también Gerson (muerto en 1429). Pero en la práctica se realizó una transformación de la vida económica que debía ser objeto de la teoría, tal como ya lo muestra Antonio de Florencia (muerto en 1459) [383].

III. EL ESTADO Y LA IGLESIA

A muchos les sorprenderá que se trate de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en el marco de la ética medieval. Y sin embargo hay una justificación intrínseca para hacerlo así. Pues, para el pensamiento de la Edad Media los dos principios fundamentales de la existencia humana, el natural y el sobrenatural, la naturaleza y la gracia, el más acá y el más allá, adquieren corporeidad en el Estado y la Iglesia. A la Edad Media se le ofrece como una tarea ético-social, es decir, como una tarea que corresponde al orden libre y racional de la existencia humana, la de proponer una justa ordenación entre estos dos dominios.

Se repite que la Edad Media se caracteriza por un extrañamiento del mundo y por el desprecio a la naturaleza. Los intereses del más allá habrían desalojado los terrenales; la referencia a lo sobrenatural habría atrofiado, en mayor o en menor medida, al sentido por lo natural. Semejante representación corresponde a muchas manifestaciones de la Edad Media y a ciertos extremos monásticos. Pero un principio, que es de fundamental importancia para Tomás de Aquino, muestra lo poco que esa representación debe ser considerada como *la* concepción medieval. El principio mencionado dice: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona (*gratia naturam non destruit, non*

[383] Una prolija exposición de este desarrollo, conforme con las fuentes, se encuentra en E. SCHREIBER, *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquino*, 1913. Véase también J. SEIPEL, *Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter*, 1907 (Theol. Studien der Leogesellsachft). D. SCHILLING, *Reichtum und Eigentum in der altkirlichen Literatur*, 1908. E. TROELTSCH, *Die Sozialllehren der christlichen Kirchen* (Ges. Schriften, Bd. I, 1912).

tollit, sed perficit, elevat eam) [384]. La naturaleza es el supuesto de la gracia: *gratia supponit naturam*. La gracia es el principio divino de una vida que se añade a la naturaleza, un *superadditum naturae*. Es necesaria, porque Dios, en su gran bondad, ha destinado a los hombres para un fin último y sobrenatural, para una celestial *visio beatifica;* para un fin, cuyo logro, por tanto, sobrepasa a las facultades naturales del hombre [385]. La relación entre la gracia y la naturaleza se refleja en las organizaciones sociales del Estado y de la Iglesia.

La teoría filosófica del Estado, preparada por Agustín (cfr., página 42) fué tratada, por primera vez en la Edad Media, por Juan Salisbury (siglo XII). Si bien fué considerada por él como una disciplina autónoma, su mayor desarrollo se obtuvo a partir de la recepción del aristotelismo. El primer representante sistemático fué Tomás de Aquino. Nada menos que Rodolfo von Ihering escribió en su famosa obra *El fin del derecho* (II², 161) estas citadísimas palabras: "Este gran espíritu (Tomás de Aquino) ha conocido de un modo muy preciso tanto el momento realístico-práctico y social de lo ético como el histórico... Yo me pregunto con asombro cómo ha sido posible que tales verdades —que habían sido dichas— hayan caído en completo olvido en nuestra ciencia protestante. ¡Cuántos errores se habrían ahorrado si se las hubiese considerado seriamente! Quizá yo mismo, de haberlas conocido a tiempo, no hubiera escrito todo este libro; pues sus ideas fundamentales están ya expresadas, con plena claridad y con rigurosísima concepción, en aquel potente pensador".

Tomás no deriva el origen del Estado, como Agustín y otros, de una fuga ascética del mundo o del pecado original del primer hombre; tampoco lo reduce, como por ejemplo Gregorio VII, a una obra del diablo, sino que, con Aristóteles, lo atribuye a la naturaleza humana. Coincidiendo textualmente con las palabras introductorias de la *Política* aristotélica, Tomás dice que el hombre es un ser social por naturaleza: *homo naturaliter est animal sociale* [386]. En esta concepción fundamental está contenida la consecuencia de que los hombres, incluso sin el pecado de Adán y en estado de inocencia paradisíaca (*in statu innocentiae*) habrían llegado a una forma de existencia social, a alguna comunidad estatal. Pues la naturaleza humana tiene necesidades que el

[384] *S. Theol.* I, q. 1, art. 8. *De malo* q. 2, art. 11. J. MAUSBACH considera la diferente concepción de la gracia y la naturaleza en Agustín y en la escolástica en su libro *Die Ethik des hl. Augustinus*, II, 100 y ss. Ver también en el mismo autor el capítulo sobre lo natural y lo sobrenatural en su escrito *Die kathol. Moral und ihre Gegner*, 1913 y de A. RADAMACHER, *Gnade und Natur, ihre innere Harmonie im Weltlauf und Menschheitsleben*, 1908.

[385] Esta motivación de la teoría medieval (católica) de la gracia no siempre ha alcanzado la validez conveniente en la literatura protestante acerca de este objeto. Ver, por ejemplo, el estudio histórico-dogmático sobre Harnack y Tomás de Aquino, 1906, de B. M. MOTTON.

[386] J. BAUMANN, *Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino*, 1909.

individuo no puede realizar. Por eso es necesaria la división del trabajo y de las profesiones, la supra y la subordinación. Ya en las sociedades de las abejas se encuentran realizados ambos principios. Pero sólo se despliegan completamente en la vida humana. Pues las aptitudes e inclinaciones del hombre son sumamente diversas. No cualquiera es apto para cualquier tarea. La misma providencia divina, que ha creado la naturaleza del hombre, exige la división del trabajo y de las profesiones, sobre las cuales se construye la comunidad del Estado.

Si la necesidad de la existencia del Estado se desprende de la naturaleza del hombre, si el Estado, como la naturaleza humana misma, es una institución querida por Dios, resultará una importante consecuencia práctica: el deber de obediencia a la autoridad pública legítima, sin la cual no sería posible un Estado ordenado. Únicamente cuando la autoridad pública propone exigencias inmorales, cesa el deber de obedecerla. Pues "más que al hombre hay que obedecer a Dios". Pero sólo es permitida una mera resistencia pasiva: al hombre individual se le prohibe, bajo toda circunstancia, matar al tirano. Pero el hecho de que un Estado carezca de moralidad es algo que lo decide la Iglesia, entendida como la autoridad impuesta por Dios, destinada a conservar y fomentar el bien religioso y moral de la humanidad. Se conoce por la ley divina —cuya teoría corresponde al sacerdocio— "cuál es el camino de la santidad y cuáles son sus obstáculos" —dice Tomás en el escrito *De regimine principium.*

La tarea del Estado corresponde al más acá, a la conservación de la paz interna y externa; el fin de la Iglesia, en cambio, es trascendente. Pero el valor del más allá sobrepasa al terrenal; lo divino está por encima de lo humano; lo eterno, por encima de lo temporal. De aquí se desprende la subordinación del Estado a la Iglesia. Por cierto que las dos son instituciones queridas por Dios y que ambas tienen un dominio particular de tareas específicas; pero la diferencia del valor de estas tareas fundamenta una jerarquía diferente del poder mundano y del espiritual. En las cosas "que se refieren a la salud del alma" se tiene que obedecer al poder espiritual más que al humano. Pero en las cosas "que se refieren al bienestar civil" se tiene que obedecer al poder mundano más que al espiritual, conforme a las palabras de Mateo (22, 21): "Dad al emperador lo que es del emperador y a Dios lo que es de Dios" [387].

[387] La ética escolástica derivó de estas palabras el deber de los derechos exigidos por el Estado. El reproche, tan a menudo formulado en la Edad Moderna, de que la Edad Media y la moral del catolicismo es una laxa "moral del tributo" no es, en principio, justificado. Las pruebas particulares de esto se encuentran en FR. HAMM, *Zur Grundlegung und Geschichte der Steuermoral*, 1908, J. DÖLLINGER, *Christentum und Kirche*, 1868; BIGELMAIR, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit*, 1902. Cuando el Obispo principal de Breslau y más tarde Cardenal Diepenbrock escribía en una tormentosa época (18 de noviembre de 1848) en una carta pastoral, las siguientes palabras, confesaba algo basado tanto en principios

Los mismos principios estableció, hace pocas décadas, León XIII en su encíclica *Inmortale Dei*: "Lo que en las cosas humanas es de algún modo santo, lo que se refiere a la salud del alma o a la veneración de Dios —sea por su naturaleza o por relación al fin a que sirven— todo esto está sometido a la autoridad y a la libre ordenación de la Iglesia; todo lo demás, que comprende la vida civil y política, está sometido a la autoridad legal del Estado, puesto que Cristo ha ordenado que se dé al emperador lo que es del emperador y a Dios lo que es de Dios". También —de acuerdo con León XIII— Dios "ha dividido la condición del género humano en dos poderes, el eclesiástico y el estatal, de los cuales uno corresponde a las cosas divinas y el otro a las humanas. En sus respectivos dominios los dos son soberanos; ambos tienen límites determinados a los cuales se atienen". El mismo Papa ha aceptado, en la circular *Diuturnum illud*, que la autoridad del Estado es "soberana en su dominio", es decir, en lo que se refiere a las "cosas civiles". ¿Pero quién decide si ciertas cuestiones conciernen a "cosas puramente civiles", si llevan un puro carácter mundano y propio del más acá o si en cambio se toca, y si es así, en qué medida, con el lado religioso y moral de la existencia humana? ¡La Iglesia! Esto surge de su misma esencia. Por ello sostiene la doctrina tomista, elevada a dogma según la cual la Iglesia tiene autoridad directa sólo sobre lo espiritual; pero también autoridad indirecta sobre todas las cosas mundanas. (*Potestas directa* e *indirecta*). Además, la autoridad directa sobre el dominio temporal se diferencia de la indirecta porque aquélla se refiere de modo inmediato al mundo del más acá, mientras que ésta mide las órdenes dispuestas por el poder mundano con los criterios de la religión y la moralidad.

El pensamiento medieval aclara la relación entre el Estado y la Iglesia con diferentes imágenes. Juan de Salisbury, Hugo de San Víctor y Raimundo de Sabunde comparan el Estado y la Iglesia con el cuerpo y el alma. La sublimidad del alma, con respecto al cuerpo, señala el hecho de que la autoridad espiritual sobrepasa a la terrenal por su nobleza y dignidad. Papas tales como Gregorio VII e Inocencio III compararon la dignidad papal y real con el sol y la luna y de aquí

representados por los más antiguos cristianos y apologistas, como por todos los escolásticos: "Ante el rostro de Dios y ante todo el mundo declaro que, puesto que Su Majestad el Rey no ha dejado de ser nuestro monarca legal, es decir, la autoridad que Dios nos ha impuesto, el deber de continuar pagando los tributos legales a las autoridades designadas con este fin es, para todo cristiano católico, un indudable y sagrado deber de conciencia, de acuerdo con la expresa sentencia del Señor que ante la pregunta: '¿Es permitido rendirle interés al César o no se lo debemos dar?' dijo, con decidida respuesta: 'Dad al César lo que es del César' y de acuerdo también con la exhortación del apóstol: 'Dad a cada uno lo debido: tributo, si se le debe tributo; impuesto si se adeuda impuesto: veneración, si merece veneración, etc.'. Por eso, es preciso atender al deber de contribución para no caer en pecaminosa desobediencia a estas manifestaciones de Cristo, nuestro divino legislador, y a su apóstol. Por eso también exhorto a todos mis diocesanos, en el nombre de Dios uno y trino, a mantener firmemente el cumplimiento de este deber. . ."

derivaban la subordinación del Estado a la Iglesia. La *Guía de los suabos*, que es del siglo XIII, habla, en la introducción, de dos espadas que el Príncipe de la paz, Cristo, legó a la cristiandad en el momento de su Ascensión [388]. Pedro recibió ambas espadas. Sus sucesores, los Papas, continúa la *Guía de los suabos*, le confirieron al emperador la espada del mundo y se reservaron la espiritual para ellos. La imagen de las dos espadas fué aceptada oficialmente por el papado y considerada como dogma en la célebre bula *Unam Sanctam* que Bonifacio VIII promulgó en 1302 [389]. Bonifacio VIII dice: "Las dos espadas, la espiritual y la mundanal, están en poder de la Iglesia; la última tiene que ser esgrimida *para* la Iglesia, la primera *por* la Iglesia; una por el sacerdocio, la otra por los reyes y militares, pero según la voluntad y dictamen del sacerdote."

Muchos representantes del papado dedujeron de esta teoría el derecho de destituir al príncipe en el caso de que no esgrimiera la espada que le fué conferida o que no lo hiciera del justo modo, es decir, para la protección y el auxilio de la Iglesia. Tales príncipes, según la concepción y la manifestación expresa de numerosos Papas, no pueden exigir obediencia incondicionada a sus súbditos. Un príncipe incrédulo no merece, según Tomás de Aquino, gobernar a los fieles. Pues podría hacer un mal uso del poder, empleándolo para daño de la fe cristiana. Por eso merece ser destituído y no es digno de obediencia alguna. Un príncipe alejado de la fe merece la pérdida de la fidelidad que le es debida [390]. Por otra parte, Tomás exige — aunque

[388] La teoría de la espada se apoya en *Luc.* 22, 38: ¡Ved Señor! Aquí hay dos espadas. Pero Él les dijo: ¡basta!

"El Papa confió la espada del mundo al Emperador. Conservó la espiritual a fin de gobernar con ella". (*"Daz wereltliche swert, daz libet der pābst dem keiser. Daz geistliche ist dem pâbest gesejet, daz er damit riche"*). Cfr. el capitulo sobre el Estado y la Iglesia en la *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, 2. Aufl., 1913, de H. EICKEN. (Mi crítica a esta obra se encuentra en *Kunststudien*, Bd. XIX.)

[389] Lo principal de estas fuentes proviene de un escrito del místico Hugo de San Victor. Cfr. también R. SCHOLZ, *Die publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beiträg zur Geschichte der politischen Anschauungen im Mittelalter*, 1903.

[390] *Infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de iure gentium quod est ius humanum. Distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter ius domini amittere, sicut etam quandoque propter alias culpas. Ad ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui numquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli I ad Corinthios 5; Quid mihi de his qui foris sunt, iudicare? Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint. Hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem; quia, ut dictum est, homo apostata praevo corde machinatur malum et iurgia seminat, intendens hominis separare a fide. Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunitatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sun absolutia dominio eius et iuramento fidelitatis quo ei*

niega el bautismo obligatorio de los judíos y paganos— en coincidencia con la práctica eclesiástica de la Edad Media, que el Estado aplique la pena de muerte a todos los heréticos y apostatas, que han quebrado la fidelidad a Dios jurada en el bautismo. La admision de la fe es un acto libre; pero obliga a la constancia y a la fidelidad incondicionada: *Accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis, id deo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant.* Los heréticos y los apóstatas, según Tomás, merecen la muerte. Pues la falsificación de la fe es un crimen mayor que el del falsificador común que, sin embargo, se acarrea la pena de muerte. Si las repetidas exhortaciones no tienen éxito, la Iglesia está obligada —forzada por el cuidado de la amenazada salud del alma de sus demás hijos— a infligir a los renegados el castigo de la excomunión. Del gobierno mundano de los príncipes, en virtud de ser "vasallos de la Iglesia", ella espera la ejecucion de la pena de muerte [391]. Y por cierto el Estado medieval estaba, por su parte, completamente resuelto a corresponder a tal esperanza. Incluso, por ser un Estado "cristiano", tenía el mayor interés en conservar la pureza de la fe cristiana

tenebantur. S. Theol. IIª, q. 12, art. 2. (La infidelidad en si misma no repugna al dominio, ya que el dominio ha sido introducido en virtud del derecho internacional que es un derecho humano. En tanto que la distincion entre fieles e infieles es segun el derecho divino, por el cual el derecho humano no es absorbido ni suprimido. Pero uno que peca por infidelidad, puede perder, en virtud de una sentencia, el derecho de dominio, así como también, en determinados casos, por otras culpas. No corresponde a la Iglesia castigar la infidelidad en aquellos que nunca recibieron la fe, segun aquello del Apóstol, en la 1ª a los Corintios, 5. '¿En qué me toca a mí juzgar a los que están fuera?' Pero la infidelidad de los que recibieron la fe puede ser castigada por sentencia y convenientemente son castigados con no poder dominar a los súbditos fieles. Pues de esto podría derivarse gran corrupción de la fe; pues, como se ha dicho, el hombre apóstata, de corazón depravado, maquina el mal y siembra cizaña, procurando separar, a los hombres de la fe. Y por lo tanto, tan pronto como uno queda excomulgado por sentencia por haber apostatado de la fe, por ese solo hecho sus súbditos quedan liberados de su dominio y del juramento de fidelidad con que le estaban ligados.)

[391] *Si adhuc pertinax (sc. haereticus) invenitur, Ecclesia de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam et ulterius relinquit eum judicio saeculari a mundo exterminandum per mortem.* S. Theol. IIª, q. 11, art. 3. (Si todavía (el hereje) sigue siendo pertinaz, la Iglesia, al no esperar ya su conversión, provee a la salvación de los demás, separando a aquél de la Iglesia por sentencia de excomunión y luego lo abandona al juicio secular para que sea eliminado del mundo por la pena de muerte.) Cfr. también la concepción de Agustín sobre el tratamiento a los herejes expuesta más arriba, pág. 51. J. HANSEN advierte en su obra *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter* (1900, 224): "El común giro final del juicio, que consistía en pedir al brazo secular un miramiento por el cuerpo y la vida del condenado, sólo era una frase hipócrita, puesto que el castigo de la hoguera —que recaía en las personas entregadas por la Iglesia al poder secular, porque ella las consideraba heréticas, reincidentes y tercas— había sido ocasionado por la Iglesia y ésta cooperaba en su cumplimiento. En los casos de negativa fué forzado por la Iglesia, mediante la excomunión e interdicción del representante del brazo secular".

Estos principios tomistas-medievales todavía encuentran en la actual teología católica numerosos representantes, sobre todo entre los jesuítas. En las *Institutiones juris ecclesiastici publici* del jesuíta De Luca, está la siguiente proposición: "Contra los herejes la Iglesia está obligada a proceder con la pena de muerte. Pues ellos desprecian la excomunión. Dicen que es un relámpago sin consecuencias. Si se los encierra en la cárcel o se los destierra, corromperán a sus vecinos. Por eso, el único medio de defenderse contra ellos es el de enviarlos en seguida al lugar que merecen". En un artículo sobre las herejías, que publicó el jesuíta alemán Granderath en el *Diccionario eclesiástico* de Wetz y Welt (1888, Bd. 5), dice: quizá ninguna otra doctrina es tan odiada por el liberalismo religioso moderno "como la de la penalidad de la herejía" [392].

La teoría medieval que trata las relaciones entre el Estado y la Iglesia no fué en absoluto uniforme. El dominio universal de la Igle-

[392] Recuérdense las monstruosas consecuencias prácticas a que llegó el cumplimiento de tales principios —dogmatizados por el Concilio del Vaticano— en su aplicación a la cultura moderna. Los días de nuestras nuevas universidades, así como los de sus profesores "descreídos" y "renegados" estaban contados. Tenían que ser rigurosamente vigilados y había que despejar el campo a las "universidades católicas". Se entiende que el liberalismo moderno —que conservaba en alto el *palladium* de la investigación interiormente libre, incluso aceptando el riesgo del error— apareciera a sus antípodas medievales como radicalmente deplorable. La pretensión de la Iglesia católica de ejercer su jurisdicción sobre los heréticos, sismáticos y excomulgados se apoya en el supuesto dogmático de que todos los cristianos una vez bautizados le están sometidos para siempre y pertenecen al dominio de su poder. Por eso, hoy como antes, la Iglesia se siente justificada a infligirles a aquéllos el castigo de la hoguera (*ius gladii*) con auxilio del Estado. Cfr. *Staatslexikon der Görresgesellschaft* II², 658, 847. Tales manifestaciones ocasionaron la respuesta de Guillermo I, contenida en una carta enviada a Pío IX el 2 de septiembre de 1873: "La fe evangélica a la que yo pertenezco, como Vuestra Santidad tiene que saberlo, siguiendo a mis antecesores y a la mayoría de mis súbditos, no nos permite admitir, en nuestra relación con Dios, más mediador que nuestro Señor Jesu-Cristo". El periódico romano *Analecta Ecclesiastica* (1895, III, 32) osaba exclamar, hace pocos decenios: "¡Oh benditas llamas de la hoguera! *O benedictas rogorum flammas quibus e medio sublatis paucissimis et quidem vaferrimis homuncionibus centenae centenaeque animarum phalangae a faucibus erroris et aeternae forsan damnationis ereptae fuere* . . . *O praeclaram venerandamque memoriam Thomae Torquemada"!* (¡Oh benditas llamas de la hoguera, por las cuales, quitados de enmedio unos pocos y por cierto astutos hombrecillos, fueron arrancadas centenares y centenares de falanges de almas, a las fauces del error y tal vez de una eterna condenación . . . ! ¡Oh preclara y veneranda memoria de Tomás Torquemada!".) Y la *Civilta Cattolica* (1853, I, 595) elogiaba a la Inquisición porque había sido un "sublime espectáculo de perfección social" (*un sublime spectacolo di perfezione soziale*). El historiador de la Iglesia "católico-reformado" A. Erhard, desafecto a tal "ultramontanismo" decía que la Inquisición es "una palabra que provoca en todo el mundo culto un doloroso estremecimiento por la monstruosa miseria que ella materializó", mientras que el historiador de la Iglesia Schröss, de Bonn, afirma que todavía serían precisos muchos trabajos eruditos "antes de poder llegar a una clara imagen de esta grandiosa institución, de su sabio organismo y de su eficacia universalmente salvadora". L. K. GOETZ, *Der Ultramontanismus als Weltanschauung*, 1905, 144. Consúltense también los numerosos escritos sobre este tema de P. VON HOENSBROECH.

sia, al que aspiraban Gregorio VII, Bonifacio VIII [393] y otros papas, no constituyó el fin de Arnoldo de Brescia y de Otto de Freising, ni tampoco el de un Tomás de Aquino o de su contemporáneo Dante o Guillermo de Occam [394]. En el canto 19 del *Infierno* de la *Divina Comedia* de Dante se manifestó públicamente adverso al dominio universal del Papado. "¡Oh, Constantino! Tu corazón parece vuelto a Dios; pero ¿quién sabe qué tesoros te regaló la curia?" En el escrito *De monarquía*, Dante recomienda la unificación de toda la humanidad bajo el cetro de un solo monarca. Entre las doce razones que proporciona para asegurar esta exigencia, encontramos argumentos como éstos: La paz del pueblo es un anhelo del género humano. Pero el mejor modo de realizarla está que domine sobre todos un único regente. Dios desea que los hombres se asemejen a su esencia, que es una perfecta unidad. Por tanto la humanidad alcanzará el grado supremo de su similitud con Dios cuando se reúna bajo un monarca. Sólo se pueden apaciguar de un modo permanente los conflictos entre los hombres y los pueblos cuando existe un tribunal supremo. Un monarca universal es tal instancia suprema. Al mismo tiempo, sería la más firme garantía de la justicia y de la paz; pues poseería el mayor poder y no estaría sometido al deseo de aumentarlo. Si un factor único es suficiente para realizar un fin, es superfluo y desagradable a Dios servirse de muchos. Por tanto, la monarquía universal corresponde del mejor modo posible a los deseos de Dios. Un argumento histórico sirve para fortalecer las anteriores deducciones conceptuales. Nunca el género humano fué más feliz que durante el pacífico dominio del monarca universal Augusto. Con él había despuntado la plenitud de lo temporal. Con el gobierno de muchos, en cambio, se ha perdido la calma y la paz. "¡Oh, género humano, cuántos tormentos, extravíos y naufragios has tenido que padecer desde que te has convertido en un monstruo de muchas cabezas!" [395].

Menos apasionadamente que Dante, pero coincidiendo con él, Occam defiende la autonomía del Estado. Un Estado universal le parece ser lo ideal. Entre otras razones alude a las siguientes: un monarca universal ofrece la garantía más segura del orden estatal del hombre. Dispone del poder más eficiente y por ello es capaz de evitar el duelo y la guerra. Un gobernante universal sería, al mismo tiempo, el árbitro supremo, al que los pueblos podrían acudir en todos los casos de conflicto.

[393] R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz, VIII*, 1903.
[394] SILBERNAGL, *W. von Occams Ansichten über Kirche und Staat* (Histor Jahrb., Bd. VII).
[395] H. GRAUERT, *Dante und die Idee des Weltfriedens*, 1909. O. F. MILLER, *Dantes Geschichtsphiljosophie*, Freiburg (Diss.), 1912. F. KERN, *Humana civilitas. Staat, Kirche und Kultur, eine Dante-Untersuchung*, 1913.

Pero la idea de un gobierno universal —con la que junto a pensadores como Dante y Occam se embriagó Petrarca [396]— encontró muchos opositores, sobre todo en Francia. Juan de París, en un tratado sobre la autoridad imperial y papal, examina la necesidad de un sometimiento de todos los príncipes a un monarca único. Ni el impulso natural ni el derecho divino lo exige. A Pedro Dubois le parece que las dificultades prácticas para realizar aquella idea son insuperables.

La aspiración a una monarquía universal, así como la de su justificación teórica, surge de la vida política de la época. En la temprana Edad Media, el pensamiento bizantino de un imperio cristiano-romano se realizó con Carlomagno [397]. El Papa era un funcionario del emperador y éste era el conductor de toda la cristiandad, con posesión de la espada espiritual y terrenal. El sucesor de Carlomagno no pudo mantener semejantes pretensiones. Con Nicolás I comienza la idea del dominio universal del papado y con Bonifacio VIII alcanza su culminación. Este Papa se atreve a decir con plena conciencia: *Ego sum Caesar, ego sum imperator*. El imperio y el papado entraron en un estadio de amargas luchas. Al principio triunfó el papado, que limitó la autonomía del Estado a lo terrenal y le exigió la protección de la Iglesia frente a sus enemigos internos y externos.

Por diferentes que sean en lo particular, todas las concepciones de la Edad Media acerca de la relación entre el Estado y la Iglesia, se refieren siempre a lo dicho en el Nuevo Testamento, a la promesa de Cristo a Pedro: "Te daré las llaves del reino de los cielos y lo que tú ates en la tierra será también atado en el cielo y lo que tú desates en la tierra será también desatado en el cielo". Ya la antigüedad cristiana consideró que estas palabras se extendían a los sucesores de Pe-

[396] En una epístola de Petrarca al pueblo romano se dice: "¿Cuándo hubo tal paz, cuándo dominó tal calma y justicia, cuándo la virtud fué tan venerada, cuándo los buenos tuvieron tan grandes recompensas y los malos tan graves castigos, cuándo el Estado estuvo tan bien aconsejado como antes, cuándo la tierra tenía una cabeza y Roma era su capital? Justamente en aquella época de alegría en la paz y la justicia, Dios mismo descendió, nacido de una Virgen, y permaneció entre nosotros. A todo cuerpo le corresponde una cabeza. Al mundo entero, llamado por un poeta un gran cuerpo, le debe bastar una sola cabeza. Pues todo animal de dos cabezas es un monstruo. ¡Y cuánto más espantoso y horrible será un animal con mil diferentes cabezas, que se muerden y luchan entre sí! Pero si hay muchas cabezas, es indiscutible que tiene que haber una que mantenga a las otras en freno y las domine, para que la paz de todo el cuerpo sea inviolable. Por cierto que en el cielo y en la tierra lo mejor ha sido siempre la unidad de dominio; la experiencia y la autoridad de los hombres sabios lo demuestra. Dios nos ha hecho conocer por los más diversos signos que Roma tiene que ser esta suprema cabeza". J. HARTUNG, *Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter, ihrwerden un ihre Begründung*, Halle (Diss.), 1909. Los fundamentos del gobierno universal proporcionados por la Edad Media son la ampliación a lo político de un pensamiento esencial de la metafísica aristotélica, que apoya la unidad del principio divino en estas palabras de Homero: "No es conveniente el gobierno de muchos; debe haber un gobernante."
[397] W. OHR, *Der karolingische Gottestaat in heorie und Praxis*, Leipzig (Diss.), 1902.

dro, a los obispos de Roma. Según ellas parecería que se les hubiera concedido a los papas una llave que les daba el poder de atar y desatar, lo que fué entendido por algunos como un poder sólo espiritual y por otros también terrenal. La libertad y la independencia de la Iglesia, cuya función divina se derivaba de Mateo 16, 18 ("Tú eres Pedro: sobre esta roca edificaré mi Iglesia") parecía contener una exigencia divina, incluída en las palabras: "Dad al emperador lo que es del emperador y a Dios lo que es de Dios". De aquí se sigue que tan cierto como Dios está por encima del emperador, la Iglesia —que lo representa en la tierra— sobrepasa al Estado en dignidad e importancia.

A medida que la Edad Moderna comenzó a dudar de los diferentes fundamentos del origen divino de la Iglesia y de su función doctrinaria y pastoral, la teoría medieval del Estado y de la Iglesia fué perdiendo su base [398]. ¡Separación de la Iglesia y del Estado! dice el santo y seña a que, como resultado más reciente, llega el recíproco proceso del extrañamiento entre ambos poderes. Es una divisa que finalmente se ofrece con lógica intrínseca, a partir de la esencia del Estado moderno y soberano. La Edad Media no creía que la salud pública fuera un deber del Estado. El cuidado de los pobres y enfermos correspondía a la Iglesia [399]. El Estado moderno fué conquistando uno después de otro los dominios de la salud y los fué organizando por sí mismo. Por eso se entiende la pretensión de gobernar sobre su propia obra (incluyendo a la escuela moderna) [400] y de no dejar inmiscuir a la Iglesia, de cuyo origen divino se dudaba o, por lo menos, era algo que había llegado a ser indiferente. El Estado moderno ya no lo es de "fe católica", sino que idealmente es de cultura supraconfesional (paritética) y que, como todo lo humano, sólo aparece de modo imperfecto y menesteroso de correcciones. Su tarea ha dejado de ser —como lo era exclusivamente en la Edad Media— la de mantener la protección externa e interna de los ciudadanos (y más todavía la de defender las pretensiones de poder de la Iglesia condenando a los herejes a la hoguera). La *salus publica* propone al Estado moderno tareas muy vastas que antes se consideraban propias de la misión de la Iglesia.

398 F. H. GEFFCKEN, *Staat und Kirche in ihrem Verhältnis geschichtlich. entwickelt*, 1875. K. BÖCKENHOFF, *Katholische Kirche und moderner Staat; Das Verhältnis ihrer gegenseitigen Rechtsansprüche*, 1911. A. PFANNKUCHE, *Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seis der Reformation* (A. N. u. G.).

399 G. RATZINGER, *Geschichta der kirlichen Armenpflege*, 1884. G. UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit*, 1895. G. UHLHORN, *Katholizismus und Prtestantismus gegenüber der sozialen Frage*, 1887.

400 Con innegable precisión la tesis 48 del *Syllabus* de Pío IX rechaza la siguiente concepción, es decir, la de una escuela laica: "Los hombres católicos pueden aprobar una especie de formación de la juventud que prescinda por completo de la fe católica y de la autoridad de la Iglesia y que sólo atienda o tenga por fin principal el conocimiento de las ciencias naturales y de los fines de la vida social en la tierra". La tesis 45 del mismo *Syllabus* rechaza el monopolio estatal de la escuela y le concede a la Iglesia el derecho de inspeccionar todas las escuelas.

El ideal del Estado católico-papal de la Edad Media está en irreconciliable oposición con el Estado moderno del liberalismo. Para los partidarios esencialmente fieles a la concepción católica del mundo, combatir al Estado liberal significa tomar la defensa de los derechos de la libertad de la Iglesia. "Vivir en paz con el Estado", gozar la ansiada libertad de movimiento es, en el sentido de la Iglesia, poseer supremacía sobre el mismo. Sólo cuando este fin es inalcanzable, ella recomienda —como ocurre en el caso de Estados Unidos de Norte América— la separación de la Iglesia y el Estado como un "mal menor", si se lo compara con el sometimiento y el "avasallamiento" a que la puede someter el Estado [401]. Pío IX en el *Syllabus* del 8 de diciembre de 1864 negó la tesis que afirma: "La Iglesia se debe separar del Estado y el Estado de la Iglesia". La Iglesia católica, con independencia de la extensión de la autonomía estatal, exige orientarse por sí misma. La coordinación teórica significa indirectamente —es decir, prácticamente— la subordinación del Estado a la Iglesia y análogamente la subordinación de la ciencia al dogma [402]. Esto ocurre, por lo menos, en todos los casos en litigio. La supremacía del Estado, exigida por el Estado moderno, es, según la concepción católica, lesiva para la libertad de la Iglesia.

La tesis 19 del *Syllabus* de Pío IX, que niega la doctrina moderna del Estado, se refiere a una condición "de constante guerra latente" entre el catolicismo consecuente y el Estado moderno: "La Iglesia no es una sociedad verdadera, perfecta y completamente libre y no posee sus propios y firmes derechos —conferidos por su divino fundador— sino que la autoridad del Estado determina los derechos y los límites en que la Iglesia puede ejercerlos". La contraparte de esta tesis está expuesta, como doctrina eclesiástica positiva, en la tesis 44 del *Syllabus*: "La autoridad del Estado no puede inmiscuirse en las cuestiones de religión, de moral o de gobierno espiritual. Por consiguiente no puede juzgar acerca de las instrucciones que dictan los pastores superiores de la Iglesia, conformes a su oficio, como normas de la conciencia moral y no puede decidir acerca de la administración de los sagrados sacramentos y de la disposición de su recibimiento". La tesis 23 niega la opinión de que los "Papas romanos y los concilios universales hayan trasgredido los límites de su autoridad. Eran adecuados a los derechos de los príncipes y también cometieron errores en la fijación de las doctrinas de la fe y las costumbres". La tesis 42 de la misma manifestación papal formula lo esencial de toda esta concepción, al negar el si-

401 Véase el *Staatlexikan der Görresgesellschaft*, III², 466; V², 660.

402 Dentro del sistema eclesiástico los dogmas no son principios constitutivos de la ciencia; pero sí son principios regulativos.

guiente principio: "En caso de contradecirse las leyes de ambas autoridades (la estatal y la eclesiástica) prevalece el poder terrenal". La "lucha por la cultura" del año 70 no fué, en realidad, sino la transformación de estas exigencias eclesiásticas en las del Estado que, por su parte, deseaba el predominio sobre la Iglesia.

Desde hace tiempo se emplea la palabra ultramontanismo para caracterizar determinadas manifestaciones del catolicismo. La palabra, "ultramontano" —que en la Edad Media tenía un significado puramente geográfico, referido a lo que estaba "más allá de la montaña"— se aplicó desde el siglo XVIII en un sentido eclesiástico-cultural. Sirvió para caracterizar a los teólogos y teóricos de la Iglesia que exponían las teorías italianas-curialistas, según las cuales el Papa estaba por encima de toda la Iglesia católica. Aproximadamente desde la mitad del siglo XIX, se designa con ese nombre a los partidarios y a las direcciones de la Iglesia católica que buscan más allá de la montaña, en Italia, los principios fundamentales de las concepciones y prácticas religiosas, como también sus actividades político-sociales y sus trabajos culturales. Allá acuden en busca de los maestros y representantes del catolicismo, entendido como Iglesia y como concepción del mundo en general [403]. Conforme con esto, se ha caracterizado al ultramontanismo como "formación de una concepción del mundo basada en los fundamentos religiosos del catolicismo, referida particularmente al aspecto cultural y político social". También se ha dicho que es "un ideal de cultura romano-clerical", es decir, "una concepción clerical del mundo" apoyada en "la supremacía del clero sobre el laicado". Finalmente se ha sostenido que es el ideal de "un Estado eclesiástico" y de "una tutela" clerical, opuesta a la moderna "cultura y Estado laico". (Goetz.)

Según esta interpretación, el ultramontanismo sería una degeneración del catolicismo. Pero en verdad —si se tienen en cuenta las exigencias y los puntos de vista en principios políticos— pertenece a su esencia. La formulación consecuente del principio de la subordinación del Estado a la Iglesia, de lo terrenal a lo celestial, culmina en una "ciencia católica" —especialmente en una "filosofía católica", en una "escuela católica" y en un "Estado católico", es decir, en la conversión de toda la vida de la cultura al catolicismo. Por eso se entiende la manifestación de León XIII en su circular *Libertas* (20/VI/1888): "Un Estado sin Dios o poder, que vienen a ser la misma cosa; un Estado que, como se ha dicho, debe ser indiferente a todas las religiones y reconocerlas sin distinción como igualmente justificadas, se opone a la justicia y a la razón". Pero si el Estado exige una unidad necesaria de la confesión religiosa, se tendrá que referir a la única verdadera, es decir, "se tendrá que confesar católico" y ser un

[403] L. K. GOETZ, *Der Ultramontanismus als Weltanschauung auf Grund des Syllabus quellenmässig dargestellt*, 1905.

"Estado católico". El trabajo político de los católicos se tendrá que regir por la realización de este fin, exige León XIII en la circular *Inmortale Dei*, en la que trata del orden cristiano del Estado (1/XI/1885).

Teórica y prácticamente, la tolerancia del catolicismo no es otra cosa que la pretensión de una plena libertad de movimiento del propio sistema. Teóricamente, porque el catolicismo pretende valer de un modo más absoluto que cualquier otra doctrina, que si se aparta de él es condenada como falsa. Prácticamente, porque la Iglesia católica sólo se reconoce a sí misma como comunidad religiosa "propiamente dicha" y con existencia justificada; de aquí la negación de la libertad de cultos y de religión (como también de una absoluta libertad de prensa). La tesis 77 del *Syllabus* considera errada a la siguiente afirmación: "En nuestra época ya no es conveniente que la religión católica, entendida como única religión de Estado, excluya todas las otras culturas". De esta negación se desprende el ideal de la coacción y la represión forzosa de los enemigos de la fe católica [404]. Si prácticamente se renuncia a su cumplimiento es para evitar graves dificultades, por relación a la época —*temporum ratione habita*, como dice el lenguaje de la curia— y no por abandono del principio [405]. Tal concepción se opone directamente a la Constitución prusiana del 31 de enero de 1850, art. 12: "Se garantiza la libertad de confesiones religiosas, de reunión y de constitución de sociedades religiosas y del ejercicio común de la religión privada o pública. El disfrute de los derechos cívicos y ciudadanos es independiente de la confesión religiosa. Los deberes cívicos y ciudadanos no padecen daño alguno por la libertad de religión".

[404] La ley del Estado del 13 de mayo de 1873 está en directo contraste con tal exigencia eclesiástica: "1. Ninguna Iglesia o sociedad religiosa como tal está facultada para amenazar, castigar o proponer otros medios de castigo o disciplina, que pertenecen al puro dominio religioso, o para sustraer un derecho que es eficaz dentro de la iglesia o de la sociedad religiosa o para excluir de la iglesia o de la sociedad religiosa. Son ilícitos los medios de castigo o disciplina aplicados al cuerpo, al poder, la libertad o el matrimonio civil".

[405] León X, en su *Bulle Exsurge* del año 1520, condenaba cuarenta y un principios de los escritos de Lutero, entre ellos la concepción, propia del reformador, según la cual la condenación a la hoguera de los heréticos era contraria a la voluntad del Espíritu Santo: *Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus sancti*. Algunos teólogos católicos sostienen que a pesar de esta bula papal y del *Syllabus* de Pío X no se ha fijado dogmáticamente ni mucho menos el deber y la necesidad de la hoguera. Pero es manifiesto el derecho de la Iglesia para aceptar solemnemente este medio coercitivo. Muchos católicos, que siguen el espíritu de los tiempos modernos, rechazan el cumplimiento medieval de este derecho por considerarlo de un rigor "ultramontano". Pero, al mismo tiempo, si el derecho esencial que tiene la Iglesia para emplear este medio coercitivo fuera negado, se pondría en contradicción con aquellos edictos papales. Merece observarse que el mismo Lutero tuvo en cuenta, más tarde, las concepciones dominantes de su época y desde 1530 reconoció, como Zwingli y Calvino, la legalidad de la pena de muerte aplicada a los heréticos. Véase el artículo de N. PAULUS en las *Historisch-polit. Blättern*, Bd. 140.

Por todo ello se entiende la consecuencia a que llega el sistema eclesiástico cuando exige que el católico no sólo no debe encubrir o negar —como ocurre muchas veces— la "peligrosidad" de un Estado que se aleja de él, sino que ha de hacer valer y recordar con orgullo la supremacía de su conciencia y lo dicho en los *Hechos de los Apóstoles* (5, 29): "Se tiene que obedecer más a Dios que al hombre". Es decir, se tiene que obedecer más a la Iglesia que al Estado, si es que éste exige algo no divino o no consentido por la autoridad eclesiástica, que es la representante de Dios en la tierra. El patriotismo, la "fidelidad a la ley" y la "obediencia ciudadana" del católico, en especial del funcionario católico [406], están dominados por un fin y medidos por un criterio trascendente y eclesiástico y por eso no son, por esencia, incondicionados. Lo son tan poco como el patriotismo de un "hombre moderno" que, por lo menos idealmente, coloca la autonomía de su conciencia

[406] La obediencia civil del funcionario católico consecuente está limitada por relación a un orden moral superior y determinado por exigencias de la Iglesia. Para el funcionario católico ésta decide acerca de la competencia de la legislación estatal. Según esta teoría, las leyes eclesiásticas están basadas, en todos los casos, en un deber de conciencia riguroso y, por tanto, poseen el primado sobre las leyes del Estado, que sólo son obligatorias para la conciencia moral a través del reconocimiento eclesiástico; con independencia de este asentimiento de la Iglesia son meras leyes penales. De acuerdo con esto no sólo se permite, sino que también se ordena la resistencia pasiva y la desobediencia al poder público del Estado, cuando éste obliga a actos injustos. (El combate por la libertad de cultura ofrece ejemplos de tales choques. La Iglesia católica rechazó, por ejemplo, la disolución de las sociedades e instituciones eclesiásticas. El que entregara el poder eclesiástico al fisco —como lo exigía la ley del Estado— pecaba desde el punto de vista de la moral católica. Además surgen posibles conflictos en la interpretación de las faltas contra las "buenas costumbres"). La cuestión relativa a la autorización de una resistencia activa al poder estatal conduce al problema de la llamada muerte del tirano, que fué defendida, como moralmente admisible, por muchos escritores antiguos y modernos de la orden de los jesuítas. Cdr. M. LOSSEN, *Die Lehre vom Tyrannenmord in der christlichen eit*, 1894. L. CARDANUS, *Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmässige Obrigkeit in Luthertum und Calvinismus, Bonner* Diss. 1903. Un escritor jesuita, Biederlack, traza la distinción entre teoría y práctica y formula la actual concepción del siguiente modo: "Teóricamente se puede justificar la resistencia activa de los súbditos frente a las exigencias ilegítimas del poder público, principalmente, cuando éste no sólo menoscaba la libertad de ellos, sino que también introduce graves perjuicios a sus bienes morales y materiales. Tampoco es discutible que el amenazado en su haber temporal no tenga el derecho de negar por medio de la fuerza los injustos ataques, en el caso que su propiedad no pueda ser defendida de otra manera. Pero prácticamente, en cambio, la resistencia activa debe ser regularmente rechazada, puesto que rara vez tendría o podría esperar tener éxito. Elevadas miras, sea sobre el propio bienestar o sobre el de todos, la prohibe moralmente y dispensa a los súbditos del deber de poner al portador legítimo de la autoridad en posesión de sus derechos". *Staats lexikon der Görresgesellschaft*, II, 2. Aufl., 712. En A. LEHMKUHL (S. J.), *Das bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches nebst Einführungsgesetz. Unter Bezugnahme auf das natürliche und göttliche Gesetz, insbesondere für den Gebrauch des Seelsorgers und Beichtvaters, erläurt*. 4 u. 5 Aufl. 1900, se encuentra un comentario teológico-moral a la solución del conflicto entre la conciencia moral del católico y la ley del Estado. A. KOCH, *Die moralische Verpflichtung der bürgerlich-weltlichen Gesetze* (Theol. Quartalschrift, 1902).

moral por encima de las leyes empíricamente válidas del Estado. Ambos —católicos y no católicos— en caso de un conflicto interno o externo entre la conciencia y las exigencias del Estado, le concederán el primado a la primera, pues según el modelo de Antígona se sienten incondicionalmente obligados por la ley no escrita que reside en el propio pecho.

Pero dentro del catolicismo consecuente es posible una caricatura "ultramontana" de su ser ideal. Tal consideración confiere a nuestro lema una nueva interpretación, diferente de las anteriores. El u l t r a m o n t a n i s m o, p o r s e r u n a m a n i f e s t a c i ó n e s p u r i a d e l a e s e n c i a d e l o c a t ó l i c o, consistiría en un inútil rigor, en cierta importunidad robusta, tosca y fanática de sus principios, en una rígida falta de consideración de los adversarios y en un desprecio por sus motivos. Tal ultramontanismo puede y tiene que ser fundamentalmente contrario a todo verdadero católico, por tratarse de una caricatura de las ideas que él propugna [407]. Pero fiel a la Iglesia. que posee su centro y Jefe "más allá de la montaña" será partidario, en aquel otro sentido, de la identidad católico=ultramontanismo.

Lo impreciso del lema de que hablamos se desprende de la diversa concepción y valoración de la esencia del catolicismo, cuyo elemento principal es caraterizado por algunos como "ultramontano" en la significación aceptable del término y por otros en su sentido censurable. Para la dirección del catolicismo antiguo y reformado lo característico del ultramontanismo era preferentemente el dogma de la infalibilidad del Papa y su pretensión de dominio temporal. Se diferenció entre un catolicismo que pretende el poder político y está atento al mundo y un catolicismo "solamente" religioso [408]. Pero, en verdad, la Iglesia católica no puede renunciar, por esencia, a aquella "intención de dominio cultural". Permitir un espacio dentro de la propia órbita a un liberalismo de tal especie, es algo que contradice a sus fines últimos. Manifestaciones de Papas, tales como las del *Syllabus* de Pío IX, son abiertas

[407] Cfr. para esto, J. M. VERWEYEN, *Wesen und Erscheinung* (Kantstudien, Bd. XX). A. ERHARD, *Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert*, 1902, 246.

[408] Franz Xavier Kraus, atento, a su manera, a la reforma del catolicismo, se oponía al ultramontanismo mediante los siguientes principios, muy tenidos en cuenta: "1. Es ultramontano el que coloca el concepto de la Iglesia por encima del de la religión. 2. Es ultramontano el que confunde al Papa con la Iglesia. 3. Es ultramontano quien cree que el reino de Dios es de este mundo y quien sostiene —como el curialismo medieval lo ha afirmado— que en la entrega de las llaves a Pedro está incluída la jurisdicción secular sobre los pueblos y príncipes. 4. Es ultramontano el que piensa que la convicción religiosa puede ser forzada o destruída por el poder material. 5. Es ultramontano el que está pronto a sacrificar una clara obligación de la propia conciencia moral a las exigencias de una autoridad extraña". (E. HAUVILLER, *Fr. X. Kraus, Ein Lebensbild aus der eit des Reformkatholizismus*, 1904.) La concepción de Kraus se incluye en la obra de HUGO KOCH, *Katholizismus und Jesuitismus*, 1913.

negaciones de las bases de la cultura moderna y constituyen una detención de la historia universal en principios medievales.

En la teoría del Estado y la Iglesia se condensa la totalidad del movimiento filosófico de la Edad Media. En ningún otro punto se revela con tanta claridad el significado que una investigación histórica de la escolástica tiene para el trabajo cultural y práctico-político del presente.

CONCLUSION

DE LA EDAD MEDIA A LA EDAD MODERNA

El camino que conduce de la Edad Media a la Edad Moderna avanza gradualmente. Ambos períodos se enlazan, aquí como en otras partes, por transiciones graduales [409].

La Edad Moderna se caracteriza por una creciente secularización, mundanidad y autonomía de los dominios particulares de la cultura, que antes estaban sometidos a los puntos de vista trascendentes de la Iglesia. El arte se regocija con lo sensible y se tiñe con elementos terrenales; la ciencia y la filosofía siguen sus propios y nuevos caminos; el Estado conquista su propia soberanía; la religión "protesta" contra la coacción de la autoridad eclesiástica; la moral llega a ser "autónoma" y se orienta hacia lo terrenal. Brevemente dicho: la cultura hasta entonces eclesiástica es sustituída por otra laica; el sistema de los poderes naturales desata sus vínculos con lo sobrenatural. El dominio de la *natura* alcanzó en la Edad Moderna un valor propio. Es cierto que también la filosofía y la doctrina de la Iglesia la reconocían como en sí misma valiosa y digna de asistencia; pero la subordinaban a los fines de la *gratia*.

La relajación de las autoridades tradicionales, que se inició con el R e n a c i m i e n t o [410], trajo aparejada una mayor acentuación de las individualidades. El individuo se emancipó de la estructura formal que lo comprime. Se descubrió en la peculiaridad de sus disposiciones y necesidades y aspiró a realizarlas a lo largo de todas las posibilidades de la cultura.

¡Librarse de la escolástica! ¡Librarse de la "tenebrosa" Edad Me-

[409] Cfr. las anteriores consideraciones sobre los precursores en el siglo XIV de la ciencia natural moderna.

[410] Acerca de la tan discutida cuestión del comienzo del Renacimiento véase W. GOETZ, *Renaissance und Antike* (Historisch. Zeitschrift, Bd. 98 y 113). E. TROELTSCH, *Renaissance und Reformation* (Histor. Zeitschrift, Bd. 110).

dia! He aquí la exclamación que, en el siglo XV, brota de todos los espíritus que deseaban un contacto inmediato con la Antigüedad, por una parte, y con la naturaleza y el hombre, por otra. Se anhelaba una renovación y renacimiento espiritual del sujeto. *Ad fontes!* ¡Torna a las fuentes de la Antigüedad! Dentro del Renacimiento en general, éste es el lema específico del movimiento espiritual que lleva el nombre de Humanismo y que identifica la escolástica con la sofística. El espíritu estético del humanismo se dice libre de las secas y entumecidas fórmulas de los escolásticos, de su prosa abstracta, propia de la exposición objetiva de las ideas, predominantemente silogística, y que desatendía el adorno retórico. Era una prosa que más que al valimiento de la peculiaridad personal se refería a la verdad impersonal y que estaba al servicio del entendimiento y no del espíritu o de la fantasía. (La rotundidad sistemática del sistema tomista, con sus clasificaciones rigurosamente establecidas y su lenguaje purificado y preciso ofrecía también un encanto estético, que contrastaba con la barbarie estilística de muchos escolásticos de los siglos XIV y XV.) Platón correspondía más que Aristóteles al sentido por la belleza, propio del Renacimiento. De este modo el platonismo y el neoplatonismo tuvieron la suprema autoridad, sobre todo en Florencia, que fué la sede de una academia platónica. Su finalidad era la de reformar a la escolástica por medio de Platón [411].

Junto a la aspiración por conocer los documentos literarios en su original, estaba la de ir de las palabras y conceptos a las cosas, a las realidades dadas en la experiencia y comprobadas por ella. La ciencia natural moderna nació de ese espíritu.

Muchas personalidades de aquella época, que por estar en el límite de dos períodos, era de transición, sintieron el conflicto entre la antigua y la nueva verdad. Necesariamente tuvieron que caer en la teoría de la doble verdad. Pedro Pomponacio (1462-1542) de Padua —sede principal de los conflictos entre averroístas y alejandrinistas— fué un típico representante de esta dirección. En el año 1513, Pomponacio publicó un escrito titulado *Dudas acerca del cuarto libro de la meteorología de Aristóteles.* En él se atrevió a disminuir el poder de Satán, aunque se apresuraba a añadir que sólo manifestaba estas dudas como filósofo, puesto que, como cristiano, creía naturalmente lo que la Iglesia ordena creer acerca del diablo [412]. Del mismo modo, y en cuanto filósofo, negaba —o por lo menos ponía en duda— la inmortalidad personal y la libertad, doctrinas a las cuales se atenía en

[411] E. GOTHEIM, *Platos Staatslehre in der Renaissance,* 1912 (Sitzungsberichte d. Heidelberg Akad. d. Wss.).

[412] F. BREIT, *Die Engel-und Dämonenlehre des Pomponatius und des Gäsalpinus.* Bonn (Diss.), 1912.

cuanto cristiano [413]. Psicológicamente es comprensible semejante conducta, si se tiene en cuenta la situación de los espíritus libres de aquella época. No era permitido expresar en voz alta las dudas que se tuvieran acerca de las verdades tradicionales, a no ser que como Agripa de Nettesheim —que siendo síndico de Metz intentó salvar de la muerte a una supuesta bruja— se quedara expuesto a constantes persecuciones o que se expiara el acto de probidad con la muerte [414].

Pero no todos los espíritus conmovidos por el Renacimiento se sintieron obligados a romper con las teorías tradicionales y fundamentales de la Iglesia. Tampoco había oposición alguna con la tradición cristiana en el hecho de que se volviera a la Antigüedad clásica. Sólo indirectamente, y en algunos, el apartamiento de la escolástica medieval produjo una negación de los dogmas propios de esa época. Ejemplos típicos son Lorenzo Valla y Erasmo de Rotterdam. Ambos se alejan de la dirección metafísico-especulativa y sistemática de la Edad Media y pasan de la crítica de la forma a la del contenido. Los teólogos escolásticos, por su parte, no dejan de objetar a la dirección humanista [415]. En cambio hay Papas que, como León X, aprovechan con entusiasmo las ideas del Renacimiento. En Florencia, al lado del conde Picco della Mirandola —que expresamente trataba de sustituir las sutilezas de la escolástica decadente por las producciones de su apogeo— estaba el cardenal Bessarion, que era el más celoso miembro de la academia platónica. Y también es un cardenal uno de los primeros re-

[413] Adviértase cuán esencialmente distinta es esta interpretación de la "doble verdad" de la interpretación tomista de la *duplex veritas.* Pomponacio, al parecer, es el primer pensador del Renacimiento que separó el problema de la libertad de sus conexiones teológicas con la escolástica y lo analizó desde un punto de vista puramente filosófico. Cfr. E. MAIER, *Die Willensfreiheit bei Laurentius Valla und bei Petrus Pomponatius,* 1914 (Renaissance und Philosophie, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben von A. Dyroff, Heft 7).

[414] Un rico material se encuentra en A. D. WHITE, *Geschichte der Ferde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit,* 1911.

[415] El humanista Hermann von den Busche, en su *Vallum humanitatis,* refiere las objeciones que los teólogos de Colonia hacían desde la cátedra y el púlpito a la nueva dirección: "El estudio de las lenguas y los escritos antiguos se adapta a los ateos más que a los hombres virtuosos y devotos. Los amigos de los mismos prestan atención a la bondad de la forma de expresión y no se preguntan si la vida de sus autores ha sido virtuosa. Este estudio conduce al descuido de todas las restantes ciencias útiles; pero ha llegado la época en que los hombres, según el mandato del apóstol, se aparten de toda fruslería humana para dirigirse a la verdad. También San Jerónimo fué duramente castigado por su apego a las ciencias profanas y el Evangelio no fué predicado con palabras bellas de la sabiduría humana. Por eso, semejante tentador estudio tiene que estarle prohibido al joven".

presentantes del Renacimiento en Alemania: N i c o l á s d e C u s a (1401-1464)[416].

La imagen del mundo del Cusano tiene, en sus puntos esenciales, carácter medieval. Dios es un ser trascendente, extramundano, al que el hombre no puede agotar con su entendimiento finito (la *docta ignorantia* se opone al presunto conocimiento adecuado de lo infinito); el mundo es considerado como el producto de la creación de Dios, como su *explicatio*. Lo nuevo en el Cusano no es la exigencia de una contemplación de la naturaleza basada en la observación y en las matemáticas —procedimientos que ya habían sido exaltados por Witelo y Roger Bacon— ni tampoco la admisión del movimiento de la tierra —ya enseñada en la Edad Media— sino la idea de la infinitud espaciotemporal del mundo, que no concluía en el cielo de las estrellas fijas. Al lado de esto se encuentra una enérgica acentuación de las tareas relativas a lo terrenal y del progreso —auténtica palabra moderna—, es decir, del movimiento, del impulso hacia adelante, tanto en el cosmos interno como en el externo. También hay en él un poderoso deseo de conocimientos constantemente nuevos: *posse semper plus et plus intelligere sine fine est similitudo aeternae sapientiae.*

Sólo la fogosa inteligencia de G i o r d a n o B r u n o, el filósofo del Renacimiento italiano, rompió abiertamente con la Iglesia. Con su intenso fervor por el mundo va considerablemente más lejos que el Cusano, pues volatiliza a Dios en un principio inmanente y niega la oposición esencial entre Dios y el mundo; rechaza los conceptos de la creación y la salvación y de la inmortalidad personal. B r u n o e s e l p a d r e d e l p a n t e í s m o y d e l n a t u r a l i s m o m o d e r n o[417]. La naturaleza es para él objeto de veneración religiosa; el universo es una obra de arte, cuyas desarmonías particulares sirven a la armonía del todo. El ansia de infinitud de Bruno se embriaga con la teoría copernicana. "Amad a una mujer, si lo queréis; pero no olvidéis de venerar lo infinito." Con vehemente indiscreción y poético ímpetu, Bruno abraza todas estas ideas inauditas. Novicio dominicano a los quince años y sacerdote desde los veinticuatro, estuvo atormentado por poderosas dudas acerca de la fe. Al ser acusado de herejía por el general de su orden huyó, y durante quince años viajó incesantemente.

[416] En Pierre Gassendi se oculta la dignidad de un canónigo de Dijón formado en la tradición escolástica. Instaura un renacimiento de la consideración epicúrea de la naturaleza y por este motivo es un precursor de la ciencia natural moderna. Más detalles sobre él y su posición con respecto a la escolástica se encuentran en P. PENDZIG, *Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie* (Renaissance Philosophie, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben von A. Dyroff, Heft 1).

[417] Para esto véase: W. DILTHEY, *Ges. Schriften*, Bd. II (*Der entwicklungsgeschichte Pantheismus nach seinem geschichtlichen zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen*).

De regreso a Italia fué castigado por la Inquisición, que en vano lo exhortó a que se retractara. Finalmente, después de siete años de cárcel pasó a manos del poder temporal y entregado a las llamas de la hoguera. Bruno murió con la muerte de un mártir el 16 de febrero de 1600. Pero sus ideas y su espíritu aún perduran. En el año 1889 se le erigió un monumento en Roma, en el lugar en que fuera quemado. Una sociedad especial lleva su nombre.

Entre las muchas ideas heréticas de Bruno que le atrajeron la enemistad de la curia no fué la menos significativa su atrevida e impetuosa admisión de la nueva concepción copernicana. Pues la teoría de Copérnico era, para la teología de entonces, una doctrina incompatible con la esencia de la imagen bíblica del mundo. En un acuerdo de marzo de 1616, la Congregación del *Index* se refería a ella diciendo que es una *falsa doctrina pythagorica divinaeque scripturae omnino adversans*. Se la consideraba una teoría *contra veram fidem, in perniciem catholicae veritatis*. En un tratado, aparecido en 1631, titulado *Anti-Aristarco* escribió el teólogo de Amberes Fromund: "Los copernicanos atacan a las Sagradas Escrituras". Como ejemplo cita este pasaje de los *Salmos*: 'Como un novio se aproxima a la alcoba, así sale el sol'. Y Salomón dice, refiriéndose a nuestro planeta: 'La tierra para siempre quedó fija'. También fueron pasajes bíblicos los que ocasionaron la intervención del Papa Urbano VIII contra la nueva doctrina, y Galileo, intrépido partidario de ella al comienzo, tuvo que rendirse y doblegarse a la autoridad, retractándose. No sólo directas manifestaciones de la Biblia —si se las toma a la letra— [418] sino también otros motivos eran los que fundaban, por decirlo así, la instintiva oposición a la teoría de Copérnico. Pues éste destruía definitivamente la representación medieval de la tierra, entendida como centro cósmico. Nuestro planeta, arrojado en la inmensidad del universo, se convertía en un mezquino átomo. Pero semejante átomo cósmico ¿podría estar llamado a ser el portador único de un acontecimiento infinitamente importante y singular, desde el punto de vista metafísico, tal como es el hecho de la salvación que el cristianismo expone en los dogmas correspondientes? ¿Acaso la nueva doctrina no torna sospechoso el dogma de la encarnación de Dios en el hombre? ¿No derriba todos los fundamentos de la teología? Estas preguntas, ya en la época de Galileo, conmovían a los teólogos de ambas confesiones, porque estaban habituados, tanto por el sentimiento como por el pensamiento, a la concepción geocéntrica.

[418] El desacuerdo con tales pasajes de la Biblia no debe ser tenido como impiedad o "desvergonzada irreligiosidad". En el siglo XIV Coluccio Salutati aplicaba esos nombres a toda contradicción con los relatos de los milagros bíblicos, por ejemplo, con la de un eclipse de sol cuando murió Cristo. No todas las proposiciones de la ciencia natural contrarias a la mera palabra de la Biblia son por eso falsas.

Giordano Bruno fué el primero en quien la imagen copernicana del mundo se desplegó hasta proporcionar un nuevo sentimiento de la vida; el primero, que influído por ella, abandonó la creencia en los dogmas geocéntricos del cristianismo; el primero, que dentro de la nueva imagen del mundo, trató de conferirle al hombre una nueva dignidad, a pesar de que, a primera vista, parecía estar degradado y devorado por el infinito al cual se ordenaba. El expreso carácter de sus ideas, la autonomía de su pensamiento y de su conducta frente a todas las influencias teológicas, hacen de Bruno, mucho más que del Cusano, un pensador esencialmente diferente de la modalidad espiritual de la Edad Media, es decir, un pensador específicamente moderno. Por eso, se tiene razón cuando se lo considera el primer filósofo de la Edad Moderna. El hecho de que los más no citen a Bruno como el padre de la misma, sino a Descartes, está, hasta cierto punto justificado, porque Descartes es el creador del primer sistema filosófico de la Edad Moderna. Lo característico de los escritos de Bruno, en cambio, está en el estilo dialogado y poético. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre Descartes y la Edad Media? [419]. ¿Cuáles son, en general, los vínculos entre la escolástica y la filosofía moderna, sea racionalista, sea empirista?

Durante los años de su formación espiritual Descartes tuvo estrechos contactos con la dirección del pensamiento tradicional. Fué educado en la escuela de jesuítas de La Flèche. Contrajo amistosas relaciones con el padre Mersenne, de la orden de los Mínimos, cuyas observaciones lo encaminaban siempre a lo antiguo. Insatisfecho con la ciencia tradicional y entusiasmado por las matemáticas, el joven Descartes se sintió conmovido por el proyecto de lograr una nueva y firme base para el conocimiento. Lo cautiva la tentación de experimentar inmediatamente con la naturaleza. Hacia ella lo impulsa la lectura del "gran libro del mundo", como dijo alguna vez. Pero lo que encuentra en él ¿lo lleva a romper con la concepción del mundo y de la vida tradicional? De ninguna manera: conserva todos sus puntos esenciales. En primer lugar, comparte el teísmo tradicional, que trató de asegurar, como un escolástico, con pruebas de la existencia de Dios. Gnoseológicamente la demuestra mediante la idea innata de un *ens perfectissimum*, cuya perfección incluye la existencia —en este punto Descartes recuerda a Anselmo; cosmológicamente, por la exigencia de una primera causa. En segundo lugar, Descartes no se alejaba de la escolástica en lo que se refiere a la teoría de la libertad. La conciencia de la indiferencia es para él una garantía suficiente de la libertad: *libertatis et indifferentiae quae in nobis est, ita conscisumus, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus.* La creciente fortificación en el bien sólo anula la absoluta indiferencia; pero no a la libertad de coacción. Tampoco la gracia divina constriñe a la voluntad. Sin embargo, no podemos entender el acuerdo entre la libertad y la omnipotencia divina. Pero ello no es razón alguna para negar un hecho de conciencia, que está por encima de toda duda. En tercer lugar, la teoría cartesiana de la sustancia lleva vestigios de la tradición. Habla de numerosas sustancias creadas, a diferencia de una sustancia divina única. Formalmente hay en su definición de la sustancia cierto apartamiento de la tradición. Descartes la define diciendo que es "una cosa que no necesita de otra para existir". Pero todas las cosas finitas, como el mismo Descartes lo enseña, necesitan de Dios para existir. Por tanto, de acuerdo con la definición, sólo Dios es sustancia. Tal es la consecuencia que sacó Spinoza, y que no deriva, en absoluto, de la definición tomista de sustancia, según la cual "la sustancia es lo que existe en sí como fundamento de los accidentes". En tan poca medida Descartes pensó en romper abiertamente con la imagen tradicional del mundo que, en cuarto lugar, nunca atacó dogma alguno —aunque tampoco, si se prescinde de las teorías metafísicas, nunca los defendió expresamente. Cuando lo consideró indicado trató de llegar, por lo menos indirectamente, a un ajuste entre la nueva teoría y la concepción de la Iglesia. Así, por ejemplo, no se confesó públicamente partidario de la doctrina copernicana. La tierra está quieta en el éter móvil, como el viajero dormido en un barco en movimiento. Con esto se ponía a cubierto de posibles ataques. No sin razón se ha dicho que Descartes reverenciaba a los dogmas, guardándose de entrar en estrecho contacto con ellos. Descartes mismo, en una carta al Padre Mersenne del 10 de enero de 1634 decía que "no estaba tan enamorado de sus pensamientos" como para arriesgarse a chocar con la curia. Su principio era: *bene vixit qui bene latuit*. Sólo quiere ser filósofo y no dedicarse a cuestiones teológicas. Pero en su pensamiento filosófico hay espacio para ocasionales motivos teológicos. Esto se muestra tanto en la ficción de un demonio engañador, como en el ensayo de derivar la constancia de la materia y del movimiento a partir de la inmutabilidad divina. Además, en el escrito *De meteorología*, comparte la creencia —a que se aferraban los cristianos de ambas confesiones desde la Edad Media hasta el siglo XVIII— en el poder que tiene el tañido de las campanas para ahuyentar los demonios del aire y las tormentas que ellos provocan. Sólo muy cautelosamente, como Francis Bacon, indica la posibilidad de una explicación natural del hecho que se le propone, sosteniendo que las campanas al hacer vibrar el aire alejan las tormentas.

Todo lo dicho vincula a Descartes con la tradición. Ahora bien, ¿en qué puntos se aparta de ella?

En primer lugar, por la gran importancia que le atribuye a la duda. Cierto es que no fué el primero en ver en el *cogito ergo sum* la fuente

[419] Cfr. también G. VON HERTLING, *Descartes' Beziehungen zur Scholastik* (Sitzungbericht d. philos.-phil. u. der hist. Klasse d. kgl. bayr. Akad. d. Wiss. 1897).

última de la certeza. Ya Agustín había señalado, al oponerse a los escépticos, el hecho indudable del propio pensamiento y la certeza del ser contenido en él. También Tomás de Aquino había formulado la autocerteza del sujeto pensante: *nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim quod cogitat, percipit se esse.* Pero ni Agustín ni Tomás toman a la duda como punto de partida de una construcción filosófica sistemáticamente desarrollada. Justamente la originalidad de Descartes reside en el aprovechamiento objetivo de la duda. Esto le confiere a su pensamiento un carácter, por decirlo así, protestante. El procedimiento metódico de penetrar en los últimos fundamentos de un saber seguro a partir de la duda y mediante la duda de todo saber tradicional amenaza a las verdades tradicionales de la religión. La admisión o el rechazo de ellas por la propia decisión del sujeto pensante las arriesga, pues podrían llegar a depender de su "autonomía". Descartes sólo extiende el principio de la duda a las verdades filosóficas y no a las teológicas. En realidad, las cuestiones relativas a la relación entre la filosofía y la teología, que habían ocupado el centro de los intereses medievales, eran indiferentes a sus trabajos de investigación. Sólo se atiene a la *lumen naturale*, a la luz del conocimiento natural. A ella apela constantemente [420]. A la iluminación de la *lumen supranaturale* la abandona a los teólogos. Se entiende que éstos —tanto los protestantes como los católicos— hayan previsto muy pronto en las teorías cartesianas un peligro para los dogmas. El sínodo de Dortrecht, en el año 1656, prohibió la nueva filosofía entre los teólogos evangelistas. En el año 1663 los escritos de Descartes fueron puestos en el Index. En 1671 la filosofía cartesiana fué prohibida, por orden real, como objeto de enseñanza, en la universidad de París. Incluso en el presente los escritores escolásticos estigmatizan la duda de Descartes por considerarla "insana" y de consecuencias peligrosas para el dogma [421]. Su método, visto a la luz del desarrollo posterior, significa, en efecto, una autonomía del espíritu pensante que terminaría por conducir a la filosofía moderna a su alejamiento de la concepción cristiana del mundo y de la vida.

En segundo lugar, Descartes se aparta de la tradición por sus teorías filosóficas particulares. En las ciencias de la naturaleza sobrepasa

[420] F. SARDEMANN, *Ursprung und Entwicklung der Lehre vom lumen rationis adternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes, Kassel* (Diss.) 1902.

[421] El dogmático KUHN (Bd. II, 446) dice, por ejemplo: "Querer penetrar en la verdad y la certeza por la duda no es algo que corresponda a una sana aspiración fundada en la naturaleza del espíritu, sino a una forzosa desviación, innatural y arbitraria, de su impulso a la verdad. La consecuencia de este punto de vista es el idealismo y el panteísmo, el arribo a una verdad propia de cada filósofo y no a lo verdadero o a lo que para la conciencia de todos es verdadero". Lo mismo se encuentra en F. HETTINGER, *Apologie des Christentums* II[5], 127 y principalmente en J. KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit* I[2], 341 ss.

considerablemente a sus antecesores medievales. Manifiesta el ideal de una ciencia natural puramente mecánica, que prescinda de los fines. Ella se extiende hasta los procesos corporales del hombre y los vegetales y animales son considerados como autómatas. Lleva el mecanicismo hasta el origen del universo, anticipándose a las ideas de la teoría más tarde llamada de Kant-Laplace. Pone en movimiento al cielo de las estrellas fijas y al firmamento inmóvil y niega —como ya lo habían hecho algunos pensadores del siglo XIV— la tesis de que los planetas se mueven por espíritus. Por su antropología también se aleja considerablemente de la tradición. El hombre se compone de dos sustancias que existen una al lado de la otra, mientras que la teoría aristotélica-escolástica sostenía que, en la naturaleza humana, el cuerpo y el alma unidos constituían una unidad más alta. Finalmente, Descartes se aleja de la tradición, por lo menos desde el punto de vista formal, en la definición de la sustancia, con la que prepara al panteísmo de Spinoza.

S p i n o z a obtiene un riguroso monismo de la sustancia cuando, modificando la definición cartesiana, la considera como "lo existente en sí mismo y por sí mismo concebido". Las sustancias creadas, que Descartes había dividido en extensa y pensante, son, en la metafísica de Spinoza, los dos atributos conocidos por nosotros de la sustancia única. Las variaciones de los atributos son *modi* de esta sustancia. *Substantia sive Deus sive natura* (*naturans*): esta identificación describe acabadamente el panteísmo de Spinoza, que no acepta creación alguna, sino sólo una procedencia necesaria (lógicamente concebida) de lo finito a partir de lo infinito. Así como la suma de los ángulos de un triángulo se desprende de su esencia, así también, con la misma necesidad, todo ser y acontecer deriva de la esencia de Dios. Además de negar la idea tradicional de un Dios personal, pensado por analogía con las perfecciones humanas, rechaza otro segundo motivo importante de la concepción medieval del mundo: la inmortalidad personal. Obtiene esta negación como una consecuencia intrínseca de su abandono del antiguo sentido de la sustancialidad del alma. No *cogito* —dice Spinoza— sino *cogitat* (*sc. Deus sive natura in nobis*). El alma no es para Spinoza una esencia *toto genere* diferente del cuerpo. Es el conjunto de las ideas, de los *modi cogitationis* que, en el hombre, son paralelos a los *modi extensionis*. Por eso, el alma tiene que morir con el cuerpo. Pero sin embargo nos sentimos y experimentamos como si fuésemos eternos: *at nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse*. Y más todavía: *mens humana non poteste um corpore absolute destrui, sed ens aliquid remanet quod aeternum est*. Este "algo" inmortal que resta del alma, se debe a que en Dios hay una idea eterna del cuerpo, que no muere con él. Tal eternidad del espíritu, pues, no expresa una eternidad en la duración, sino un modo de existencia supratemporal, propio de la sustancia. Desde el punto de vista

de la duración, el espíritu humano es tan perecedero como el cuerpo al que está ligado. Spinoza no ha dejado lugar alguno para una deducción de la inmortalidad personal basada en la recompensa a la bondad. Lo dice en una proposición: la beatitud no es la recompensa de la virtud, sino que es la virtud misma: *beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus*. El tercer principio metafísico fundamental de la filosofía de la Edad Media —junto al concepto de un Dios personal y trascendente y de la inmortalidad personal— es la afirmación de la libertad humana, entendida como *liberum arbitrium indifferentiae*. También en este punto, Spinoza sigue otro camino. Introduce al querer humano en el orden de la conexión causal y universal de la naturaleza y contempla a las pasiones y apetitos como si fueran líneas y puntos: *humanas actiones atque appetitus considerabo perinde ac si quaestio de lineis, planeis aut de corporibus esset*. Con esto coincide su rechazo de los conceptos tradicionales del bien y del mal y su concepción de una genealogía de la moral determinísticamente concebida. La virtud y el vicio, la verdad y el error, se desprenden de la naturaleza con idéntica necesidad: son grados diferentes de perfección y juntos concurren a la armonía del todo.

Preparado, en la Edad Media, por la escuela de Amalrico, el panteísmo naturalista de Spinoza, es una negación mucho más radical del pensamiento de la Iglesia que la concepción cartesiana del mundo. A pesar de sus extremos antiescolásticos, la forma de la filosofía de Spinoza muestra un claro influjo de la escolástica. Estaba familiarizado con la judía, por ejemplo, con Moisés Maimónides, y también conocía a los escolásticos cristianos. Por eso empleaba tantos conceptos y fórmulas escolásticas, aunque las dotaba con un contenido completamente distinto. El conocimiento de Dios es el supremo bien: *summum mentis bonum est Dei congnitio et summa virtus Deum cognoscere;* trata de considerar todas las cosas *sub specie aeternitati*, a la luz de la eternidad. Tales afirmaciones, tomadas formalmente, parecen ser cristiano-medievales. Pero ¡qué abismo entre el Dios de los escolásticos y el de Spinoza, que acuñó la siguiente frase: *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transsiens!* [422].

Como Giordano Bruno, cuyo panteísmo comparte, Spinoza está colmado por una auténtica ansia moderna de *libertas philosophandi*, de una libertad de enseñar e investigar. Su felicidad consistía en poderse dedicar a la investigación, sin ser molestado en su pacífico retiro. Rehusó un llamado de la Universidad de Heidelberg, por temor a encontrar obstáculos en la libertad de enseñanza. Carlos Luis, del Pala-

[422] Cfr. también J. FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik* (Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, 1887). W. EICHBERG, *Untersuchungen über di Beziehungen der Erkenntnislehre Spinozas zur Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule Occams*, Leipzig (Diss.) 1910.

tinado, esperaba que el futuro profesor Spinoza, "no haría un mal uso de la libertad de filosofar, en el sentido de trastornar la religión pública existente". Con íntima serenidad Spinoza soportó la proscripción, grande y pequeña, con que la comunidad judía castigó a su herético miembro. Ni el Estado ni la Iglesia deben inmiscuirse en las cuestiones de la concienca moral y, en última instancia, no les corresponde fallar acerca de lo que ha sido conocido como verdadero. Trató a los documentos religiosos con desaprensiva crítica. Exigió una crítica de los textos del Antiguo Testamento y una historia comparada de las religiones, con el fin de establecer la mejor. Además, logró una nueva solución para el problema de la relación entre la fe y el saber. Consideró que el núcleo de la fe religiosa y que el valor propio de todo dogma está en la obediencia a Dios y en la virtud moral. El fin de la filosofía es la verdad y el conocimiento. De aquí que no acepte dependencia alguna —ningún *ancillare*, como él dice— de la filosofía a la teología. Por sus ideas críticas y exegéticas de la Biblia, Spinoza influyó en el oratoriano Ricardo Simón quien, mediante su libro *Histoire Critique du vieux Testament* [423], llegó a ser el padre del método histórico-crítico de la teología católica. Pero, a diferencia de Spinoza, Simón sostiene las concepciones dogmáticas tradicionales, a las que salva apelando a la tradición. "Vosotros, católicos, debéis estar convencidos de que vuestra religión no depende únicamente de los textos de las Sagradas Escrituras, sino también de la tradición de la Iglesia", exclama [424].

[423] La "congregación de los padres del Oratorio de Jesús" fué fundada en 1661 por el cardenal Berulle, un amigo de Descartes, que sobresalió por su poderoso interés científico. También Malebranche perteneció a esta congregación; Ricardo Simon, su maestro, se retiró más tarde. Sobre la relación de Malebranche con la Edad Media ver el cuidadoso escrito de WALTER JÜNGST: *Das Problem von Glauben und Wissn bei Malebranche, Poiret und Spinoza*, 1912.

[424] Un actual investigador católico de la Biblia dijo, refiriéndose a Richard Simon: "Si se hubiera seguido construyendo sobre los cimientos puestos por este gran espíritu, le iría mejor a la ciencia católica de la Biblia de nuestros días. Pero la influencia de la dirección —indirectamente influída por la concepción protestante de las Escrituras y encabezada por Bossuet— que consideraba que las Sagradas Escrituras "poseían tal grado de escrupulosidad que bastaría creer que una sola de sus letras había cambiado para ser ateo" se impuso, de tal modo que Richard Simon fué negado y su método abandonado. En el año 1678 su *Historia crítica del Antiguo Testamento* fué quemada por decisión del Consejo de Estado francés, sin más motivos que los que se desprendían de la lectura del índice y del prólogo, en el que se decía: 'Moisés no puede ser el autor de todo lo que se encuentra en los libros que se le atribuyen'. El método de Richard Simon es hoy universalmente aceptado por la teología católica y él mismo es celebrado como grande hombre, capaz de iniciar una época y la citada proposición es reconocida también universalmente... por cierto es un primerísimo memento para nuestro tiempo, muy semejante a la decisión en la cuestión de Galileo. NORBERT PETERS, *Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung oder Die Grenzen der Bibel kritik nach katholischer Lehre*, 1905.

Pero la influencia de la doctrina y de la personalidad de Spinoza, así como la del sentimiento que fluye de ambas, no ha sido poca durante la Edad Moderna. Todo un siglo duró la lucha apasionada contra el ateísta y naturalista Spinoza. Pero después se produjo una poderosa revolución. Con el "filósofo de la fe" de Düsseldorf, Federico Enrique J a c o b i , se nos presenta un pensador que se confesaba pagano por la inteligencia y cristiano por el corazón. Se ocupó de las doctrinas de Spinoza en las *Cartas a Moisés Mendelssohn* (1785) y consideró que el sistema espinocista era el único consecuente. Mendelssohn —un amigo de Lessing, que actuaba con el espíritu de la Ilustración— había caracterizado a Jacobi por su espinocismo; pero, al año siguiente, éste le contestó con un escrito titulado *Al amigo de Lessing*. Jacobi se apresura a justificarse "contra las acusaciones de Mendelssohn, relativas a las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*". Al lado de Jacobi, estuvo H e r d e r , que reconoció el mérito del difamado Spinoza. En el escrito *Dios, algunos diálogos sobre el sistema de Spinoza* interpretó el panteísmo espinociano en el sentido teísta y consideró que su doctrina era compatible con el cristianismo. Tampoco G o e t h e disimuló su admiración por Spinoza. Su fervorosa veneración por el universo, por el Dios-Naturaleza, respira un espíritu espinocista. Ya a los veinte años anotaba en su *Diario*: "Es difícil y arriesgado tratar a Dios y a la naturaleza por separado. Pues sólo conocemos a Dios por la naturaleza. Todo lo que es, pertenece necesariamente al ser de Dios, puesto que únicamente Dios es existente". Hasta el verano de 1773 Goethe no conoció la teoría de Spinoza en sus fuentes. Ambos se vinculan por tres conceptos fundamentales: por la idea de la unidad, de la divinidad y de la necesidad del universo. Los conocidos versos de Goethe que empiezan preguntando: "¿Qué sería de un Dios que sólo moviera desde fuera?" tienen el sentido de la idea espinocista de Dios, entendido como *causa omnium rerum immanens, non vero transsiens*. En el siglo XIX, además de haber influído Spinoza sobre la filosofía de la identidad de Schelling, actuó particularmente sobre la teoría de la religión de Schleiermacher. Rara vez algún pensador ha sido ensalzado con palabras como las de Schleiermacher: "¡Sacrifica con reverencia un rizo de tu cabello a los manes del repudiado san Spinoza! Estaba transido por el alto espíritu universal; lo infinito era su principio y fin, y el universo su único y eterno amor. Con santa inocencia se reflejaba en el mundo eterno y también él era su espejo amable. Estaba colmado de religión y pleno del Espíritu Santo. Por eso está allí, solo e inalcanzable; maestro en su arte, pero tan elevado por encima del gremio profano, que carece de discípulos y de derecho de ciudadanía". En el presente, Haeckel considera que Spinoza es el precursor de su monismo y panteísmo naturalista.

Las ideas naturalistas y panteístas, que en la Edad Media emergían sólo ocasionalmente y actuaban de un modo subterráneo, alcanzaron a

triunfar en la Edad Moderna, gracias a Spinoza. Todavía en nuestros días siguen siendo un poder espiritual siempre rico en influencias.

Con L e i b n i z —el tercer gran pensador de la Edad Moderna, dentro de la línea racionalista— nos sale al encuentro una personalidad que, en oposición a Spinoza y a Bruno, sostiene una favorable relación con la tradición medieval. En ello se asemeja a Descartes. En la teoría de la sustancia, Leibniz vuelve a admitir la de Descartes y la de la escolástica: además de la sustancia divina y única existen una pluralidad de sustancias finitas. Combate al monismo de Spinoza que "sería verdadero si no existiera mónada alguna". Dios —según Leibniz— es la mónada de todas las mónadas, el *ens perfectissimum*, la unidad más alta del universo, dotada de inteligencia suprema y fuerza creadora omnipotente. Todas las sustancias finitas le deben su armonía preestablecida. El alma humana está llamada a la inmortalidad personal y tiene libertad, a la que Leibniz entiende, más que en el sentido del *liberum arbitrium indifferentia*, en el de un determinismo intelectual. El origen del pecado está en una libre decisión de la voluntad. El mal es algo puramente negativo y por eso no tiene causa positiva alguna, sino sólo una causa negativa. En esta teoría del mal, Leibniz coincide textualmente con Agustín y Tomás de Aquino. También se encuentra con ellos en el pensamiento de que las imperfecciones del mundo, en sus puntos particulares, se disuelven y aclaran armónicamente en el orden del todo. La filosofía de la historia de Agustín y la doctrina de Tomás contenida en *De malo* perduran, en buena parte, en la *Teodicea* de Leibniz.

También en el problema de la relación entre la fe y el saber, la razón y la revelación, el primer representante de la filosofía alemana moderna sostiene la solución tomista-medieval de la cuestión. Leibniz cree que es imposible que haya una contradicción entre conocimientos filosóficos firmes y doctrinas de la fe rectamente entendidas, porque las verdades naturales y sobrenaturales fluyen de la misma fuente, a saber, de Dios, que por ser verdadero y veraz no se contradice ni puede engañar a sus criaturas. Claro está que los misterios del cristianismo no se pueden entender. Son suprarracionales, pero no irracionales, puesto que la razón puede rechazar todas las objeciones contra la posibilidad de los dogmas y demostrar, además, que los dogmas cristianos han sido revelados por Dios. Leibniz trató especialmente la doctrina de la transubstanciación. Con el Padre jesuita De Bosses mantuvo discusiones acerca de la compatibilidad de su *Monadología* con la doctrina católica de la comunión. El *vinculum substantiale* que une a las mónadas simples con las sustancias compuestas, debe hacer comprensible el cambio esencial del pan en la carne y sangre de Cristo —*speciebus remanentibus*, es decir, continuando las cualidades sensibles del pan y del vino se cumple, conforme al Tridentino, el cambio esencial en la carne y la sangre de Cristo.

La naturaleza conciliadora de Leibniz trataba de suavizar los contrastes entre católicos y protestantes. La idea de una aproximación y comprensión, de las dos confesiones, lo entusiasmaba. Así como en su concepción del mundo era un pensador escolástico, por no decir católico, también lo era él mismo, pues sintió un directo anhelo de pertenecer a la Iglesia católica. Se sentía más lejos de las escuelas teológicas que de los concilios. Característico de esta dirección del espíritu de Leibniz tendiente al catolicismo [425], es el siguiente pasaje, tomado de una carta al landgrave Ernesto: "Existen algunas opiniones filosóficas, cuyas demostraciones creo poseer y que es imposible que varíen en algo la modalidad espiritual que tengo, mientras que no vea medio alguno de satisfacer a mis razones. Ahora bien, estas opiniones —a pesar de que no se oponen a mi saber ni a las Sagradas Escrituras ni a la tradición ni a la definición de algún concilio— son desaprobadas o incluso censuradas por teólogos de escuela, que se imaginan que lo que pertenece a la fe es lo contrario de lo que ellas enuncian. Es cierto que si yo hubiese nacido dentro de la Iglesia romana, sólo me hubiera apartado de ella si se me hubiese excluído o si por negarme a suscribir algunas opiniones tradicionales se me hubiera rehusado la comunión. Pero ahora —puesto que he nacido y he sido educado fuera de la comunidad de Roma— creo que no sería leal ingresar en ella, descontando que quizá no sería admitido, luego de haber descubierto el corazón. Pero os confieso con gusto que yo podría ser de la comunidad de la Iglesia romana bajo cualquier condición, siempre que pudiera tener la calma de espíritu y la paz de conciencia de que disfruto actualmente". De este modo, pues, las ideas de Leibniz, más que las de Descartes, se refieren a los problemas religiosos. Todavía actualmente, los escritores escolásticos lo citan como testimonio altísimo de esta o de aquella doctrina medieval, y, ante todo, como un modelo moderno de una apreciación imparcial del trabajo conceptual de la escolástica [426].

Las ideas de Leibniz dominaron la época de la Ilustración del siglo XVIII. Perduran en la filosofía popular de Cristian Wolff. El título, constantemente repetido de sus numerosos escritos, es el de *Pensamientos racionales*, acerca de Dios, del mundo y el alma del hombre. Los "pensamientos racionales" de la Ilustración significan la plena separación de la filosofía y la teología, de la *lumen naturale* y la *lumen supernaturale*. La religión natural desaloja a la sobrenatural. Samuel

425 Más detalles sobre el tema en las monografías sobre Leibniz de KROGH TONNING y KIEFL.

426 Cfr. también Von NOSTITZ-RIENECK, *Leibniz und die Scholastik* (Philos. Jahrb. der Görregesellschaft, Bd. VII). J. JASPER, *Leibniz und die Scholastik*, Leipzig (Diss.) 1899. F. RINTELEN, *Leibniz' Beziehungen zur Scholastik* (Archiv. f. Gesch. d. Philos., Bd. XVI). B. TILLMANN, *Leibniz' Verhaltnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen*, 1912 (Renaissance und Philosophie, herausgegeben von A. Dyroff, Heft 5).

Reimarus escribió en 1767 sus *Tratados relativos a las principalísimas verdades de la religión natural* y lo repartió entre sus amigos en ejemplares manuscritos. Una copia cayó en manos de Lessing quien, más tarde, los publicó con el título de *Fragmentos de un desconocido de Wolfenbüttel*. El primer fragmento se refiere a la tolerancia de los deístas y formula lo fundamental de su pensamiento: "La pura doctrina cristiana, la que fluyó de la propia boca de Cristo y la que, lejos de pertenecer únicamente a los judíos, podía ser universal, no es otra cosa que una religión racional y práctica". En nombre de la razón Reimarus confiesa: "Nosotros no creemos en lo que el actual cristianismo exige creer; y no podemos creerlo por importantes razones; sin embargo, no somos gentes desalmadas, sino que nos esforzamos por venerar humildísimamente a Dios, según un conocimiento racional, por amar con lealtad y humildad a nuestro prójimo, por realizar honradamente los deberes de un ciudadano justo y por actuar siempre con virtud". En otra ocasión Reimarus expresa su posición crítico-racionalista con respecto al cristianismo tradicional, con las siguientes palabras: "Se puede estar seguro de que un hombre que nunca hubiera leído la Biblia en la juventud, pero que hubiese estado racionalmente educado, llegaría con las fuerzas regulares y ejercitadas del espíritu y sin prejuicios —incluso sin saber jamás qué clase de libro es la Biblia— a los mismos resultados. Pero no sólo la leería sin emoción, sino que la tendría por una novela o colección de antiguas fábulas o por una historia de la necedad y torpeza de los principales del pueblo judío, o la consideraría como el producto de un hueco entusiasmo irracional o quizá como el racional fraude de sus sacerdotes". El único camino de que dispone el hombre para poder obtener la mayor perfección es, en lugar de la revelación sobrenatural, el libro de la naturaleza y la revelación de Dios a los hombres de todas las épocas y lugares.

También la "educación del género humano" de que habla la filosofía de la historia de Lessing, está pensada en el sentido de un mero desarrollo natural. Todas las llamadas religiones positivas poseen un valor —según Lessing— de acuerdo con su propio núcleo racional; pero en cuanto positivas son igualmente verdaderas e igualmente falsas. En el drama en que trata de la tolerancia, en *Nathan el sabio*, pone de manifiesto el derecho de la religión personal frente a la religión estatutaria de la revelación.

Herder introduce una tajante separación entre religión y opiniones doctrinales o dogmas. Para él, la religión es "cuestión del alma, de la más íntima conciencia". "Los dogmas que se pusieron al lado y por encima de la religión, no pudieron tener más tenaz enemigo que Cristo. Ellos —dice— al querer hacer valer y valorar la religión, la desalojaron. Cuando Cristo exige fe, es decir, confianza en su persona, lo pide como médico, como maestro; pero el contenido de su doctrina no debía ser creído por la del maestro, es decir, por la auto-

ridad, sino por uno mismo y actuar por el propio poder. Él, que habló vehementemente contra los dogmas del hombre, ¿podía y quería, acaso, darle al hombre como religión un sistema de dogmas? Esto significaría destruir toda su religión". "El cristianismo es una pasta con la que se pudo hacer cualquier cosa. Se lo ha poetizado y pintado; se lo ha representado en misterios, sainetes e, incluso, ornamentados postres y, finalmente, se ha legislado de acuerdo con él. ¿Y por qué no se podría, también, filosofar, opinar y establecer dogmas y retóricas? Pero ¡que estos dogmas no sean la religión de un discípulo, menos de un Estado y, menos todavía, de toda la cristiandad de la tierra!" Herder comparte con Lessing la convicción del derecho y de la importancia de la historia. Su lema es *la humanidad*. El oído de Herder estaba particularmente dotado para rastrear lo humano y sus diversas manifestaciones históricas, para escuchar las voces de todos los pueblos en sus canciones y oír los tonos fundamentales de lo humano-universal.

En la ilustración, pues lo específicamente religioso se destiñe ante el elemento humano; lo sobrenatural ante lo natural, los misterios suprarracionales ante lo racional. En nombre de la razón el individuo autónomo, que reflexiona sobre su propia conciencia y su propio entendimiento, sacude la tradición hasta entonces santificada. ¿Qué es la ilustración? Nada menos que Kant responde esta pregunta en un tratado del año 1784: "La ilustración es la liberación del hombre de su culpable minoría de edad. La minoría de edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. Ella es culpable porque su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en una carencia de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin acudir a la conducción de otro. *Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración". Kant considera que es un crimen contra la naturaleza humana y "absolutamente prohibido" impedir de algún modo —sea al individuo o a la sociedad— "el progreso en la ilustración". Kant contesta a la pregunta acerca de si vivimos ahora en una época ilustrada con estas palabras: "No; pero sí vivimos en una época de ilustración". "Claros indicios —continúa— permiten reconocer que los obstáculos para una ilustración general o para la liberación de la culpable minoría de edad van gradualmente disminuyendo". "Desde este punto de vista —concluye— esta época es la de la Ilustración o el siglo de Federico".

Por tanto, Kant acepta con entusiasmo los motivos de la Ilustración. La marcha de su desarrollo lo había familiarizado con la filosofía leibniziano-wolfiana, como se la llamaba. Pero, al mismo tiempo, fué él quien la superó con sus obras críticas principales. Socavó el fundamento racional sobre el que se asentaba la concepción medieval del mundo mediante un examen, tanto de la razón pura y práctica, como de la religión dentro de los límites de la mera razón. Su crítica a la metafísica —por la que entiende, en un sentido determinado y ontológico, a todo conocimiento del ser por meros conceptos— y, especialmente, su crítica a las pruebas de la existencia de Dios, conducen al mismo resultado. Por su interpretación racionalista de los dogmas cristianos, le quita al mundo tradicional de la fe el carácter de lo sobrenatural y misterioso. Con ello prepara los esfuerzos especulativos —referidos a la filosofía de la religión— de sus sucesores, Schelling, Hegel, Eduardo von Hartmann y de los representantes liberales del protestantismo del siglo XIX, que estuvieron influídos por él. Pero Kant todavía se conecta con elementos esenciales de la consideración tradicional del mundo a través de la teoría de los postulados. Dios, la libertad y la inmortalidad —los pilares de la metafísica— ya no son, para él, objeto de conocimiento teórico. Pero sí lo son de fe racional, deducida de la ley moral. Está tan firmemente convencido de la realidad de tales objetos como cualquier pensador medieval. Desde este punto de vista se aproxima mucho más a la Edad Media que, por ejemplo, Schopenhauer, Eduardo von Hartmann o Nietzsche. Es preciso llegar a Schopenhauer para encontrar a alguien que se atreviera a poner el hacha en aquellas arraigadísimas ideas que venían de la consideración intelectual y sentimental del mundo de la Edad Media. Por eso, más que cualquier otro, fué el fundador de la corriente que una apreciación medieval designaría como la de la "incredulidad moderna".

No sólo la dirección racionalista que inició Descartes, sino que también el empirismo predominante en la filosofía inglesa, contribuyó de modo decisivo al proceso del extrañamiento entre la índole espiritual de la Edad Media y la moderna. Francis Bacon —el clarín de una nueva época, como se llamaba a sí mismo— dirige su *Novum Organum scientiarum* (1620) contra la tradición aristotélica. Su lema ordenaba librarse de Aristóteles y de la escolástica. Bregó por una consideración de la naturaleza libre de prejuicios y prescindente de fines, es decir, por una consideración que sólo atendiera a las causas eficientes, por una *interpretatio naturae sine anticipatione mentis*. El conocimiento firme se obtiene, únicamente, por una cuidadosa inducción y no por construcciones *a priori*; por una observación experimental de los fenómenos y no por la discusión de meros conceptos. Tales ideas no son, en modo alguno, una conquista original de Bacon de Verulam. Ya habían sido expuestas por naturalistas ingleses [427] e, incluso, por el que en la Edad Media llevaba su mismo nombre, por el franciscano de Oxford Roger Bacon. Tanto como su predecesor escolástico, Francis Bacon estaba muy lejos de negar el origen divino del cristianismo. Sólo prevenía contra "una impía mezcla de cosas divinas y humanas", pues la consecuencia de semejante confusión "no sólo

[427] Como lo ha mostrado FREUDENTHAL (Archiv. f. Gesch. d. Phil., Bd. IV y V).

sería la de una filosofía fantástica, sino también la de una religión herética". En su escrito *De dignitate et augmentis scientiarum* Bacon exhorta a que se le otorguen derechos a la fe: *da fidei quae fidei sunt.* Exige una precisa separación de los dominios de la religión y la filosofía, de la teología natural y sobrenatural. Entre las verdades de la teología natural, considera, en primer lugar, la existencia de Dios, a la que —a pesar de su dirección empírica— tiene por demostrable. Espera de la revelación la definitiva decisión acerca de ciertas cuestiones antropológicas, tales como las de la sustancialidad e inmortalidad del alma. Es cierto que la filosofía las trata; pero no las puede resolver con seguridad. Según Bacon, estamos obligados a acudir a la revelación en las supremas cuestiones morales, como, por ejemplo, las que se refieren al mandamiento de amar al enemigo. Tal cosa ocurre por el oscurecimiento que se ha apoderado de nuestro espíritu por el pecado original de Adán. La superficialidad del pensamiento conduce al ateísmo; una filosofía profunda, en cambio, lleva a la religión: *Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere*, reza una citada afirmación de la mencionada obra de Bacon. Los escolásticos la mencionan todavía [428] hoy para demostrar que la filosofía no es un peligro para la religión. Schopenhauer [429], en cambio, considera a estas palabras entre aquellas que "siendo universalmente preferidas y acreditadas llevan todos los días a innumerables errores repetidos con autosuficiencia".

Roger Bacon había estado sometido, en el siglo XIII, a una vehemente persecución, tanto por parte de sus propios compañeros de Orden —por ejemplo San Buenaventura— como por los dominicanos. El nuevo Bacon, tres siglos más tarde, encontró a su época ya madura para el nuevo ideal de ciencia que propugnaba. Lo mucho que lo ligaba a su precursor medieval se muestra en la imagen del futuro que ambos proyectaban. Roger Bacon contemplaba en espíritu automóviles y aviones. Y la investigación experimental de la naturaleza debía conducir a esas construcciones. Francis Bacon, en su *Nova Atlantis* trazó la imagen de los laboratorios futuros. En ellos y con experimentos naturales, se irían arrancando unos tras otros los misterios de la naturaleza hasta lograr un inesperado dominio del mundo. Pues saber es poder: *tantum possumus quantum scimus, potentia est scientia.* Este lugar común para nuestra época, es decir, la valoración práctica de la ciencia, encontró uno de los primeros paladines modernos en Bacon. Por su llamado a los espíritus para que se liberen de todos los ídolos —de los *idola tribus, specus, fori, theatri*— y del abandono acrítico a la tradición, a fin de que se refieran a la propia reflexión y a la

428 Véase, por ejemplo, B. CATHREIN, *Moralphilosophie*, I^5, 11.

429 *Parerga und Paral.* II, 43.

observación de las cosas —en lo cual se asemeja a Descartes— contribuyó a librar al espíritu moderno de las escorias de la envejecida tradición y, en especial, en lo que se refiere al conocimiento de la naturaleza. Boyle, el fundador de la química moderna y del primer laboratorio químico de Oxford, estuvo influído por él, tanto como por Galileo. Spinoza tiene puntos de contacto con la metodología de Bacon en su obra sobre la reforma del entendimiento y John Stuart Mill con su teoría de la investigación inductiva.

El primer naturalista consecuente, entre los filósofos ingleses de la Edad Moderna, es Tomás Hobbes. Estaba familiarizado con Bacon y conocía a Descartes y Galileo. Debe ser mencionado al lado de Giordano Bruno y Spinoza. Según él, todo ente es corporal. Todo lo que acontece sucede con necesidad mecánica. También el alma es mero cuerpo. No existe la libertad, por lo menos, en el sentido del *liberum arbitrium indifferentiae*. No el querer, sino, y a lo sumo, el hacer es libre. Las *Quaestiones de libertate, necessitate et casu* (1656) contienen la controversia con el obispo Bramhall, de formación escolástica. Contra todos los argumentos que los escolásticos esgrimen en favor de su indeterminismo, Hobbes opone la tesis de un riguroso determinismo. También en otras teorías éticas se aparta de la tradición. No conoce derecho natural alguno, en el sentido de un bien o de un mal por sí mismo existentes. Únicamente el Estado decide —por lo menos para el *forum externum*— sobre lo que es bueno o malo. El origen del Estado no está en Dios sino en un pacto entre los hombres [430]. En lugar de la Iglesia introduce la autoridad del Estado. Coincide con el principio de la Reforma: *cuius regio, illius et religio.* El Estado posee absoluta soberanía sobre el individuo. Pero es suficiente una fe exterior en los estatales dogmas, es bueno "tragarlos como píldoras, cuyo sabor sería desagradable si se las masticase". Entre las tareas más importantes del Estado está la de fomentar la libertad de investigación y de enseñanza. La filosofía y la teología son, para Hobbes, dominios separados.

Su teoría del Estado influyó sobre Spinoza, Voltaire, la Ilustración francesa y Comte, que lo llamaba "verdadero padre de la filosofía revolucionaria". Una de sus famosas frases es la que dice que en estado natural predomina una lucha de todos contra todos, en *bellum omnium contra omnes.* La fórmula, referida al estado de naturaleza, *homo homini lupus* (*homo homini amicus*, había enseñado Tomás de Aquino, cfr. pág. 254) constituye el motivo fundamental del pesimismo antropológico de Schopenhauer, quien —en su obra premiada— separa, de acuerdo con Hobbes, la libertad de acción de la libertad de querer,

430 Cfr. A. HAAS, *Über den Einfluss der epikuräischen Staats-und Rechtsphilosophie auf die Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts.* Berlin (Diss.) 1896.

dando un fuerte impulso a la popularidad de las modernas ideas mecanicistas. Este ideal de Hobbes, el de considerar a la naturaleza desde el punto de vista del mecanicismo, alcanzó su realización con Newton (muerto en 1727), cuyo lema decía: "Abandona las cualidades ocultas[431] y las formas sustanciales y reduce los fenómenos de la naturaleza a leyes matemáticas".

En oposición a Hobbes, John Locke no dedujo de la teoría contractual un absolutismo del Estado, sino principios democráticos. En sus tres cartas sobre la tolerancia toma partido por la libertad religiosa. Pero con una extraña limitación: los católicos y los ateos están exceptuados de la tolerancia del Estado. El espíritu de tolerancia, predicado por Locke, pasó más tarde a la Ilustración francesa y alemana y en Federico el Grande se convirtió en un absolutismo ilustrado que incluía la siguiente máxima verdaderamente tolerante: "En mi Estado, cada uno debe ser santo según su modo". Locke muestra en la gnoseología una inconsecuencia semejante a la que tiene en el dominio de la tolerancia. A pesar de sus ideas empiristas, según las cuales todo el contenido de nuestra conciencia procede de la experiencia de los sentidos o de la autoexperiencia, y a pesar de que no describe a nuestra alma —en un comienzo "papel en blanco", tabla vacía (*tabula rasa*)— por una específica facultad espiritual, como, por ejemplo, el *intellectus agens* aristotélico, sino por la percepción; no obstante estos principios empiristas, Locke afirma la posibilidad de un conocimiento demostrativo de Dios. Este elemento racional de su filosofía proviene de la influencia de la escuela de Cambridge[432]. Se esforzó por probar la racionalidad del cristianismo en un escrito especial. Con ello, pasa a formar parte del movimiento del deísmo inglés, fundado por Herbert de Cherbury[433]. Este movimiento reduce las tradicionales doctrinas cristianas, dentro del marco de la razón, a cinco artículos de religión natural. Existe un ser supremo (*numen supremo*) al que debemos venerar. La virtud y la devoción constituyen el contenido de la veneración a Dios. El hombre detesta el mal por instinto natural. La bondad y la justicia de Dios tienen que recompensar el bien y castigar el mal en una vida trascendente. Un "cristianismo sin misterios", un cristianismo tan antiguo como la tradición y el "libre pensamiento" (*freethinking*) son los principios de que partían deístas

[431] J. WILD, *Zur Geschichte der qualitates occultae* (Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol., Bd. 18).

[432] G. VON HERTLING, *J. Locke und die Schule von Cambridge*, 1892.

[433] B. LECHLER, *Geschichte des englischen Deismus*, 1841. Únicamente Jean Bodin se atrevió, en su *Heptaplomeres*, a comparar abierta y críticamente, como era entonces usual, las formas existentes de la religión. Ni entre los escépticos, como Montaigne o Charron, ni entre los demás espirituales (*freethinker*) de la época, se encuentra una negación tan abierta y fundamental del cristianismo y de la Iglesia; pues todos trataban de evitar una ruptura formal. F. VON BEZOLD, *Jean Bodins Colloquium* Heptaplomeres *und der Atheismus des 16. Jahrhunderts* (Historische Zeitschrift, Bd. 113).

tales como Toland, Collins y Tindal. El deísmo inglés, que limitaba la acción divina al acto único de la creación y que no admitía ulteriores intervenciones milagrosas, es una especie de naturalismo religioso, dominado por la tendencia de una crítica a la revelación tradicional. El espíritu deísta perduró en la Ilustración francesa y alemana y a través de ella su influencia se extendió hasta el monismo materialista de nuestros días.

Hume continuó la crítica a la religión tradicional iniciada por el deísmo. Desecha los tres elementos de la religión natural: Dios, libertad e inmortalidad, entendidos como objetos del saber, sin abandonar por eso y de modo directo, la fe en Dios y en la revelación divina. Ni los argumentos teológicos ni los cosmológicos pueden demostrar la existencia de Dios. Hume, con plena decisión, se atreve a decir que el teísmo es filosóficamente infundado. Los milagros violan la ley natural y contravienen a la regularidad de la naturaleza, garantizada por la experiencia. Tampoco históricamente son dignos de fe. En su *Historia natural de la religión* (*Natural history of religion*, 1755) Hume expone el primer ensayo moderno de una mostración histórico-psicológica de las raíces religiosas. El origen de la religión no está en el entendimiento, sino en el sentimiento. Las necesidades prácticas, el temor y la esperanza crean los dioses. La religión originaria es el politeísmo. Gradualmente fué surgiendo el teísmo por la veneración especial de un dios; pero —puesto que la unidad, la simplicidad y la infinitud no son accesibles al vulgo— éste tiende a recaer en el politeísmo.

Con tales concepciones, Hume llega a una abierta oposición con los fundamentos de la visión medieval del mundo. Su crítica al concepto de sustancia y de causalidad —preparada en la Edad Media por Nicolás de Autrecourt— conduce a una separación considerablemente mayor de la psicología escolástica que la alcanzada por sus inmediatos antecesores. El patrimonio común de la gnoseología y de la metafísica aristotélico-tomista estaba en la convicción de que existían esencias o sustancias cognoscibles, tanto corporales como espirituales. Locke sostiene la existencia de ambas sustancias; pero afirma su incognoscibilidad: "son algo; pero no sé que son . Berkeley, basándose en la gnoseología idealista, sólo admite sustancias espirituales, a las que considera cognoscibles. Hume, en cambio, caracteriza a las sustancias, sean corporales o espirituales, como ficciones de la imaginación, como vacías ideas que no son copia alguna de impresiones y que, por tanto, carecen de valor de conocimiento. La causalidad, concebida antes como la indudable intelección de la sucesión e interpenetración de los fenómenos, se resuelve para Hume en una esperanza, basada en el hábito de la sucesión. La existencia del mundo externo —una realidad transubjetiva jamás puesta en duda

por la gnoseología escolástica— es rebajada al grado de mera creencia [434].

Por su naturalismo en la teoría de la religión, por su positivismo y escepticismo en la gnoseología, por su psicologismo y determinismo Hume ha sido un factor decisivo dentro del espíritu fliosófico moderno y lo sigue siendo en nuestros días. El "recuerdo de David Hume" fué, según la famosa confesión del propio Kant, "lo que lo despertó de su sueño dogmático".

En el criticismo de Kant, tanto el racionalismo y el empirismo moderno, como el dogmatismo y el escepticismo, llegan a una peculiar alianza. Las tres siguientes preguntas: ¿cómo fué posible Kant? ¿qué fué Kant? ¿qué provino de Kant? comprenden, en su esencia, el paso de la Edad Media a la Edad Moderna [435].

[434] Para el juicio de Hume sobre la Escolástica, véase Philos. Jahrb. Bd. XXII.
[435] Amplíese con ROMUNDT, *Die Scholastik des europäischen Mittelalters im Lichte von Kants Vernunftkritik* (Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. 25).

INDICE GENERAL